
TOTUUS JA TUTTUUS

Anamnēsis Platonin Menon-dialogissa

Tuukka Brunila

Pro-gradu

Helsingin yliopisto

Filosofia

Ohjaaja:
Jan-Ivar Lindén

Kevät 2018

Tiedekunta Humanistinen tiedekunta	Laitos Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Tekijä Tuukka Brunila	
Työn nimi Totuus ja Tuttuus, Anamnēsis Platonin Menon-dialogissa	
Oppiaine Filosofia	Työn laji Pro gradu -tutkielma
Aika Tammikuu 2018	Sivumäärä 82
<p>Tiivistelmä</p> <p>Tutkin työssäni Platonin Menon-dialogissa esitettyä käsitystä oppimisesta mieleen palauttamisena (<i>anamnesis</i>). Dialogissa Sokrates ja Menon keskustelevat hyveestä ja sen oppimisen mahdollisuudesta. Oppiminen rajataan tiedon saavuttamiseksi, eli lopulta dialogi ottaa tehtäväkseen pohtia tiedon luonnetta ja sen tavoittamista. Mieleen palauttamisella tarkoitetaan tiedon tavoittamista jonain ihmisen sisäisenä. Platonin sanoin siis ”totuus kaikesta [<i>alētheia tōn ontōn</i>] on sielussa [<i>en tē psykḗ</i>]”. Toiselta oppiminen on tämän käsityksen mukaan mahdotonta, sillä tietoa ei voida siirtää toiseen tietona, eli toista ei voi pakottaa ymmärtämään asiaa. Toisen ohjeistuksella voi kuitenkin itse ymmärtää ja oppia. Dialogissa Sokrates sanoo tämän olevan mahdollista, koska sielu on kuulematon ja siten nähnyt kaiken jo ennen olemistaan ihmisenä. Ihmisenä ollessaan sielu voi siten periaatteessa palauttaa kaiken ennen syntymäänsä oppineen mieleen ”muistamalla” nähneensä. Dialogissa tiedon ulkopuolelle rajataan mielipide, joka on tietoon nähden epävarmaa ja ailahtelevaa.</p> <p>Tutkielmassani jaan mieleen palauttamisen kolmeen osaan. Luvussa 2 käsittelen mielipiteen ja tiedon välistä eroa. Perinteisesti tätä eroa pidetään ”subjektiivisena”, jolloin mielipide eroaa tietoon nähden varmuudessa. Tällöin mielipide on epävarmempaa kuin tieto, mutta siitä voi periaatteessa tulla asteittain tietoa lisätutkimuksen avulla. Tällöin kyseessä on aste-ero, jota vasten argumentoin omaa kantaani, joka pitää eroa laatuerona. Tällöin tieto on jotain, joka eroaa mielipiteestä olemukseltaan, jolloin mielipiteestä ei voi tulla tietoa asteittain vaan muuttamalla radikaalisti tapaa, jolla tiedon kohdetta tutkitaan.</p> <p>Kolmannessa luvussa käsittelen aporiaa eli tietämättömyyttä. Sokrates johdattaa kanssakeskustelijansa huomaamaan oman tietämättömyytensä asiasta. Tietämättömyyden huomattuaan henkilöiden on mahdollista aloittaa tutkimus. Tätä ennen asiasta tietämätön ei voi kokea tutkimusta mielekkääksi, sillä luulee tietävänsä jo. Perinteisesti Sokrateen menetelmää, jolla aporiaan päädytään, pidetään deduktiivisena todistamisen keinona. Tällöin Sokrates ottaa tehtäväkseen toisen esittämän väitteen <i>p</i> todistamisen epätodeksi. Tätä kantaa kritisoiden osoitan kuitenkin tässä luvussa, että Sokrateen tehtävänä ei ole osoittaa toisen väitettä epätodeksi, vaan ainoastaan, että tämän <i>mielipide</i> asiasta ei ole tietoa, eli se on väärä eikä vastaa kohdettaan. Näin Sokrateen ei tarvitse osoittaa loogisesti ei-<i>p</i>:n olevan tosi, vaan hän voi käyttää myös perusteluja, jotka eivät kelpaisi deduktiiviseen todistamiseen.</p> <p>Neljännessä luvussa käsittelen mieleen palauttamista edeltävän kahden luvun avulla. Kontrastoin omaa kantaani mieleen palauttamisesta ”epistemologiseen tulkintaan”, jonka mukaan Platon reflektoi <i>Menonissa</i> tiedon ehtoja. Epistemologinen tulkinta pitää ajatusta mieleen palauttamisesta teoriana <i>a priorisesta</i>, rationaalisesta ja deduktiivisesta tiedosta, jonka totuuden ehdot voidaan palauttaa logiikan ehtoihin. Tätä tulkintaa vasten asetan ”ontologisen tulkinnan”, joka pyrkii ymmärtämään Platonin tietoteoriaa realistisena. Tällöin mieleen palauttamisessa on kyse todellisuuden tavoittamisesta, eli tiedon kohteen vastaamisesta sen kohteen kanssa. Platon puhuu tiedon saavuttamisesta ”uudelleen muistamisena” (<i>anamnesisksen</i> kirjaimellinen merkitys), sillä hänelle todellisuus edeltää ihmistä ja siten kaikki tieto koskee jo tätä tiedon saantia ajallisesti edeltävää todellisuutta. Näin ollen muistaminen toimii analogiana sen tavoittamiselle, mikä edeltää itse muistamista. Tiedossa ei siis ole kyse uuden keksimisestä, vaan vanhan löytämisestä. Näin ollen, kuten pyrin osoittamaan, mieleen palauttamisessa on kyse tietoteoreettisesti realistisesta käsityksestä, jonka mukaan tiedon ehtona on sitä edeltävä todellisuus itse.</p>	
Asiasanat Platon, Menon, mieleen palauttaminen, anamnesis, aporia, doxa, epistemologia	
Säilytyspaikka Humanistinen tiedekunta	

SISÄLLYSLUETTELO

1	Johdanto	3
2	<i>Doxa</i>	15
2.1	Tiedon ja mielipiteen välinen ero varmuutena	16
2.2	Oikean mielipiteen ja tiedon suhde totuuteen	18
2.3	Mielipiteen kohde	23
3	<i>Aporia</i>	27
3.1	Elenkhoksen ongelma	31
3.1.1	Perinteinen kritiikki	32
3.1.2	Elenkhos ja aporia	35
3.2	Aporia mieleen palauttamisena	40
4	<i>Anamnēsis</i> todellisuuden tiedostamisena	46
4.1	Epistemologinen tulkinta	48
4.1.1	Natorp	48
4.1.2	Vlastos	50
4.1.3	Nehamas	52
4.1.4	Yhteenveto	54
4.2	Ontologinen tulkinta	56
4.2.1	Myytti	57
4.2.2	Mieleen palauttaminen menetelmänä	64
5	Johtopäätökset	68
5.1	Tulokset	68
5.2	Pohdinta	73
6	Lähteet	79

1 JOHDANTO

Tässä tutkielmassa käsittelen Platonin tietoteoriaa *Menon*-dialogissa. Dialogissa Sokrates ja Menon käsittelevät kysymystä hyveen (*aretē*) olemuksesta ja sen opetettavuudesta. Sokrates esittää keskustelun puitteissa käsityksen, jonka mukaan kaikki oppiminen on periaatteessa opittavan asian mieleen palauttamista (*anamnēsis*). Tällä Sokrates tarkoittaa, että toiselta oppimisen sijaan ihminen voi teoriassa saavuttaa tiedon jostain asiasta järjen voimin. Tulkitsen tämän teorian tarkoittavan, että Sokrates kieltää oppimisen siinä, missä sillä tarkoitetaan jonkin täysin uuden ja vieraan oppimista. Tämä tarkoittaa mieleen palauttamisen tulkittamista realistisena teoriana, joka katsoo tiedon saavuttamisessa olevan kyse löytämisestä keksimisen sijaan: tieto ei tarkoita jonkin uuden lisäämistä maailmaan, vaan ainoastaan sen ymmärtämistä, mikä on olemassa jo ennen tietämistä.

Dialogi alkaa Menonin kysyessä Sokrateelta, onko hyve opetettavissa (*didakton*), harjoiteltavissa (*askēton*), ihmiselle luonnostaan syntyvä (*fysei paragignetai tois anthrōpōis*) tai jollain muulla tavoin saavutettavissa. Sokrates ottaa tehtäväkseen tutkia Menonin kanssa varsinkin ensimmäistä vaihtoehtoa. Hyveen opettamisella Menon ja Sokrates tarkoittavat tiedon välittämistä toiselle ihmiselle siitä, mitä hyve on. Tällöin tietävä pystyisi siirtämään toiseen tiedon hyveestä ja tehden siten tästä yhtä lailla hyvän hoitamaan valtiota.

Gorgiaan nimiin liitetyn kannan, joka löytyy Aristoteleen (sittemmin epäperäisinä pidetyistä) *Pienistä tutkielmista*, tavoin voidaan kuitenkin kyseenalaistaa opettamisen mahdollisuus. Jos opettamisessa on kyse puheen kautta toiselle tiedon välittämisestä, niin voidaan tämän kannan mukaan väittää, että

Siten kuin näkö ei tunnista ääniä, niin samoin kuulo ei voi kuulla värejä, vaan pelkästään ääniä. Samaten puhuja ei puheessaan puhu väriä eikä asiaa [pragma]. Ja jos ei ole jotain havainnut, niin miten sen voisikaan saada toisen sanasta tai merkistä, joka on erilainen kuin itse asia, ellei katsomalla onko se väri, kuulemalla onko se ääni? Sillä kukaan ei voi alkuunkaan puhua ääntä tai väriä, vaan pelkän sanan. (980b¹.)

Toisin sanoen tietoa ei voida välittää, sillä itse tiedon kohde ei voi välittyä puheessa. Koska opettaja ei siis voi tuoda itse asiaa, tässä tapauksessa hyvettä, oppilaalleen

¹ (Aristoteles [1936] 1963)

kertomalla tälle asiaa, niin opettaminen osoittautuu mahdottomalta; puhuttu jää toiselta piiloon, ja sen korvaava sana on pelkkä varjo alkuperäisestä asiasta.

Myös Sokrateen voidaan katsoa olevan epäileväinen opettamisen suhteen. *Apologiassa* Sokrates kertoo olevansa itse kykenemätön opettamaan, sillä häneltä puuttuu opettamiseen tarvittava tieto (20c1-3²). Hän ei suostu toimimaan opettajana, joka ottaisi oppilailta rahaa keskusteluistaan tai kertomastaan (33a8-b6). Hyveen opettamista varten tarvittaisiin joku, joka tietää hyveestä (eli mitä hyve on), mutta *Menonissa* Sokrates väittää kärsivänsä muiden Ateenalaisten tavoin tällaisen tiedon puutteesta (71b1-4³). Sokrates ei siis ainoastaan väitä itse olevansa kyvytön opettamaan, vaan ei myöskään ole tavannut ketään muuta, joka olisi tietänyt mitään hyveestä (71c3-4; ks. myös *Apologia* 23a37).

Sokrates tahtoo kuitenkin tutkia hyvettä Menonin kanssa. Jos Sokrates ja Menon eivät kuitenkaan tiedä hyveestä mitään, niin hyveen tutkimus näyttäisi olevan heidän toimestaan mahdotonta, ja näin Menon pääättelee asian olevan:

Ja millä tavalla sitten etsisit sitä, mistä et laiskinkaan tiedä, että mitä se on? Sillä minkälaisen asian niistä, joista et tiedä, asettaisit itsellesi etsittäväksi? Ja jos sattunetkin siihen törmäämään, niin mistä tietäisit sen olevan se, mitä et tiennyt? (80d5-8.)

Tutkimuksessa Menonin esittämästä vastaväitteestä puhutaan niin sanottuna ”Menonin paradoksina”. Kommentaattorien keskuudessa ei kuitenkaan ole yksimielisyyttä sen luonteesta. Osalle se on vakava ongelma, johon on pyrittävä vastaamaan myös Platonin tutkimuksen ulkopuolella (ks. esim. Bluck 1961; Nehamas 1998b), kun taas toiset pitävät sitä pelkkänä retorisenä keinona pakottaa keskustelu umpikujaan (esim. Bluck 1961; Klein 1965; Ebert 2007). Vaikka kyseessä olisikin retorinen temppu, niin yhtä lailla tulkitsijan kuin Sokrateenkin on tavalla tai toisella selitettävä tämän vastaväitteen ongelmallisuus, eli siitä on keskusteltava myös tässä tutkielmassa tarkemmin.⁴

² (Platon [1901] 1950a)

³ (Platon [1903] 1952)

⁴ Kielen tasolla Menonin vastaväite on täynnä kaikuja dialogin muista osista. Hän ensinnäkin, puhuessaan etsimisen tavasta, käyttää sanaa *tropos*, eli tie tai suunta. Toisin sanoen Menon tahtoo siis ensinnäkin tietää, *miten* hyvettä voitaisiin tutkia. Sana viittaa myös Sokraten aikaisempaan huomautukseen dialogissa, että mitään etsittyä ei voida selittää toiselle puhumalla tavalla (*tropō*), joka lähtee osien kautta (79d6-e3). Toisin sanoen on mahdotonta selittää hyvettä oikeudenmukaisuuden ja muiden hyveen osasten kautta, sillä tämä antaisi olettaa, että hyve itse olisi selvitetty. Toisaalta Menon viittaa Sokrateen tilaan sanalla *parapan* (ei yhtään, alkuunkaan), eli Sokrateen sanoessa, ettei tiedä hyveestä mitään (*ouk eidōs peri aretēs to parapan*) (71b3). Jos hyveestä ei tiedä mitään, niin Menonin mukaan sitä on mahdotonta myös etsiä. Itselle täysin vieraan asian pitäisi periaatteessa olla niin vieras, että sen olemassaoloa ei voi tietää eikä siten voi tietää omaa tietämättömyyttään asiasta. (ks. Benson 2015: 55, 60.)

Sokrates pitää vastaväitettä kuitenkin ”eristisenä” (*eristikos logos*) (80e2), eli sen tehtävänä on ainoastaan voittaa väittely, ei niinkään käydä vakavaa keskustelua tiedosta. Se pakottaa kaikki tietoon liittyvät seikat kahteen ääripäähän: tietoon tai tietämättömyyteen, eikä näiden kahden välillä ole siten mitään niitä kurovaa seikkaa tai välitilaa. Ihminen on syntynyt joko sokeaksi tai on jumalien armosta saanut kohtalokseen nähdä jotain, jota toiset sokeudessaan eivät pysty huomaamaan (kuten oli Teiresian laita *Antigonessa*).

Sokrates esittää Menonille vastauksena paradoksiin teorian tutkimuksesta ja tiedosta, joka sivuuttaa oppimisen ja opettamisen sekä niihin liittyvät ongelmat. Sokrateen mukaan oppimista ei todella tapahdu, vaan ainoastaan mieleen palauttamista (82a1-2). Sokrates esittää myytin, jonka mukaan sielu on kuolematon ja edeltää ihmisenä olemista. tämän myytin perusteella oppimisen sijaan olisikin mahdollista palauttaa mieleen se asia, jota ei vielä tiedä tai tässä tapauksessa muista. Mieleen palauttamisessa, kuten oppimisessa, on kyse tiedosta ja sen tavoittamisesta. Tästä johtuen *Menonissa* käsitellään laajempaa kysymystä tutkimuksesta ja sen mahdollisuudesta, mikä dialogin viitekehyksessä tarkoittaa tutkimusta hyveen olemuksesta. Jos oppiminen ja tiedon saanti eivät ole mahdollisia, niin kaikki tutkimusyrietykset ovat mahdottomia ja tuhoon tuomittuja alusta alkaen.

Osoittaakseen teorian oikeaksi Sokrates pyytää Menonia kutsumaan erään orjistaan (joka on vielä nuori poika) luokseen, jotta voisi näyttää, että ainoastaan kysymällä kysymyksiä hän onnistuu johtamaan pojan oikeaan käsitykseen asiasta (82b6-7). Tällä tavoin Sokrates pyrkii todistamaan mieleen palauttamisen olevan mahdollista, ja viittaa vastaisuudessa tähän todistukseen ”geometrisena esityksenä”. Aluksi poika antaa väärän vastauksen, jota kuitenkin luulee oikeaksi (*oietai eidenai*) (82e4-6). Sokrates johdattaa pojan ulos tästä luulosta osoittamalla hänelle kysymysten avulla vastauksen vääryyden, jolloin poika myöntää, ettei tiedä asiaa (84a1-2). Kolmannella kerralla Sokrates auttaa poikaa lopulta päätymään oikeaan vastaukseen geometrisesta ongelmasta, jolloin poika saavuttaa ”toden mielipiteen” (*alethē doxa*) asiasta (85b3-c7). Toisin sanoen poika on oppinut eli palauttanut mieleensä seikan, jota ei vielä aikaisemmin vaikuttanut tietäneensä, vaikkei kukaan hänelle mitään asiasta opettanut.

Sokrates ja Menon jatkavat päättelemällä, että tämän kaltaisin keinoin (eli esittämällä kysymyksiä ja antamalla niihin vastauksia) päädytään lopulta tietoon, eli tiedon saavuttaminen on sen esiin ottamista itsestään (*analabōn autos en hautou tēn epistēmēn*),

mikä tarkoittaa Sokrateen mukaan juurikin mieleen palauttamista (85d6-7). Pojan tosien mielipiteiden on siten oltava jo ennen kysymisten esittämistä pojassa tai pikemminkin pojan sielussa: ”Sillä selväähän on, että hän aina joko on tai ei ole ihminen” (86a3-4). Nämä mielipiteet taas tulevat tiedoksi kysymysten avulla, eli ”sielu on aina jo oppinut asian” (*aei khronon memathēkuia estai hē psykḗ autou*) (86a8-9).

Tutkimuksessa löytyy mieleen palauttamisesta miltei yhtä paljon tulkintoja kuin on tutkijoitakin. Kuitenkin eräs varteenotettava ja yhtenäinen tulkintaperinne on tutkielmassani nimeämä epistemologinen tapa tulkita *anamnēsista*, ja jota käsittelen tarkemmin tämän johdannon loppupuolella. Se ei kuitenkaan muodosta mitään ”ismiä”, eikä yksikään käsittelemistäni kommentaattoreista pidä omaa tulkintaansa erityisen epistemologisena. Pyrin kuitenkin osoittamaan, että kontrastoidessa toiseen, ontologiseen tulkintaperinteeseen paljastuu selkeä yhdistävä tekijä hyvin erilaisista lähtökohdista tulevien kommentaattorien välille.

Tässä tutkielmassa syvennyn tähän aiheeseen, ja avaan sitä kolmen dialogille keskeisen käsitteen kautta: *doxan*, *aporian*, ja *anamnēsiksen* kannalta. Käsittelen niitä tässä järjestyksessä pyrkien toisintamaan Sokrateen asettamaa rakennetta hänen ”näytelmässään näytelmän sisällä” (kuten Ebert (1974: 90) sitä kutsuu), eli tässä kutsumaani ”geometristä esitystä”. Geometrisessa esityksessä Sokrates osoittaa Menonille, miten oppiminen ilman opettamista palauttamalla asia mieleen on mahdollista. Tämä opettamisen tapa kuitenkin pelkän todistuksen lisäksi kuvaa koko sokraattisen dialogin kaavaa, jossa ensiksi kumotaan tiedolta vaikuttava mielipide (*doxa*), mistä johdutaan tietämättömyyden tilaan (*aporia*), minkä jälkeen taas yhteinen tutkimus voi alkaa (*anamnesis*).

Kehittelen näitä kolmea etappia: mielipidettä, tietämättömyyttä ja tietoa tässä järjestyksessä tulevissa luvuissa. Pyrin niissä toisaalta analysoimaan laajemmin niitä teemoja, joita jokaisen suhteen dialogissa käsitellään, mutta pitäen tukenani ja selventäen myös geometristä esitystä ja sen merkitystä.

Luvussa kaksi käsittelen mielipiteen ja tiedon välistä eroa. Tässä tärkeää on Sokrateen käyttämä ”oikean mielipiteen” käsite. Sokrates tarkoittaa sillä mielipidettä, joka on tosi, mutta joka ei ole tietoa. Perinteisesti oikean mielipiteen ja tiedon välinen ero käsitetään joko aste- tai laatuerona. Edeltävä merkitsee oikean mielipiteen olevan ”varmennettavissa”, jolloin oikeasta mielipiteestä voidaan jalostaa tietoa perustelujen

avulla. Pyrin puolustamaan kantaa, jonka mukaan kyseessä on kuitenkin laatuero, eli tieto on luonteeltaan erilaista, eikä siten vain varmempi mielipide. Tällöin tapa, jolla mielipide muodostetaan, ja tapa saavuttaa tietoa ovat kaksi erilaista prosessia. Raja keskustelun käsittelemään tämän laatueron luonnetta, kun taas luvussa neljä pureudun tarkemmin tiedon saavuttamiseen.

Luku kolme käsittelee aporiaa eli tiedottomuutta. Perinteisesti ”varhaisina” pidetyissä dialogeissa Sokrateen pääasiallisena tehtävänä pidetään keskustelijan johdattamista aporiaan. Sokrateen menetelmää nimitetään monesti ”elenkhokseksi”, jolla Platonin teksteissä tavallisesti tarkoitetaan kumoamista. Eräs yleinen tapa ajatella elenkhosta on pitää sitä väitteiden kumoamisen ja todistamisen metodina. Tässä varsinkin Gregory Vlastoksen tulkinta ja sen ympärillä käyty keskustelu ovat olennaisia. Tämän tulkinnan mukaan elenkhoksen tarkoituksena on ottaa käsiteltäväksi jokin (yleensä Sokrateen kanssa keskustelevalle esittämä) väite, joka dialogissa todistetaan joko todeksi tai epätodeksi. Tätä kantaa vasten keskustelen siitä vaihtoehdosta, että Sokrateen tarkoituksena ei ole todistaa jotain väitettä epätodeksi, vaan osoittaa toiselle, että tämä ei tiedä keskustelun aiheesta mitään.

Nämä vaihtoehdot eivät välttämättä vielä sulje toisiaan ulos. Oman tulokulmani ero Vlastokseen nähden kuitenkin selvenee lisättäessä, että tapa, jolla Sokrates osoittaa toisen tietämättömyyden, tarkoittaa toisen *mielipiteen* epätodeksi osoittamista. Tällöin Sokrateen tarkoitus ei ole osoittaa, että jokin väite on tosi tai epätosi, vaan näyttää keskustelijalle, että tämän käsitys asiasta on virheellinen. Jos siis Menonin mielipide hyveestä osoittautuu vääräksi, niin mitään lopullista ei ole vielä todistettu itse aiheesta. Tämä kanta tukeutuu edellä mainittuun mielipiteen ja tiedon väliseen laatueroon. Sokrateen tarkoitus ei siten ole ottaa tehtäväkseen osoittaa jotain mielipidettä todeksi, vaan pikemminkin osoittaa ensiksi keskustelijoiden tietämättömyys aiheesta, jonka jälkeen vasta tutkimus voidaan aloittaa tiedon luonteen mukaisesti.

Luvussa neljä käsittelem tarkemmin Sokrateen käsitystä tiedon saavuttamisesta mieleen palauttamisena. Toisin kuin esimerkiksi *Faidonissa* tai *Faidroksessa*, joissa molemmista mieleen palauttamisen kautta pohditaan metafysiisiä kysymyksiä todellisuuden tai ideoiden luonteesta, käsitellään *Menonissa* mieleen palauttamista tietoteorian kautta. Dialogissa tiedon saavuttamisesta puhutaan oppimisen ja tutkimisen mahdollisuuden kautta. Oppimisen ja tutkimisen mahdollisuudesta keskustelu tarkoittaa siten tiedon

saavuttamisesta keskustelua, ja juuri tästä mahdollisuudesta *Menonissa* Sokrateen puhe mieleen palauttamisesta pyrkii lisäämään ymmärrystä.

Erottelen tutkimuksen kahteen tapaan tulkita mieleen palauttamista *Menonissa*: epistemologiseen ja ontologiseen. Kuten uuskantilaista Platon-tulkintaa tutkinut Francesco Fronterotta on ehdottanut, voidaan epistemologisen ja ontologisen tulkinnan välille asettaa objektin tai tiedon kohteen olemassaolo (2001: 145). Edeltävä tulkinta pitää tärkeänä tiedon rakennetta ja Platonin sille asettamia formaaleja ehtoja, kun taas jälkimmäiselle tieto viittaa Platonilla johonkin olevaan, eli ”totuus on riippuvainen tiedon kohteen ontologisesta tilasta”. (mt.: 147.) En kuitenkaan keskustelee tässä tarkemmin tiedon ehdoista (ks. luku 4), vaan *aporian* ehdoista. Jos siis käsityksen totuuden ehtona on sen kohde, niin käsityksen epätotuus perustuu tai liittyy yhtä lailla kohteeseen. Tällöin ontologisen tulkinnan tehtäväksi tulee perustella, että tietämättömyys on käsityksen ja sen kohteen välinen ristiriita, joka on mahdollista ymmärtää, mistä taas on kyse aporiassa.

Eräs modernin epistemologisen tulkinnan lähtökohta on uuskantilainen koulukunta Marburgissa 20. vuosisadan vaihteen molemmin puolin. Tuolloin Marburgissa aktiivisesti Kantia tutkineet Hermann Cohen ja Paul Natorp pyrkivät ymmärtämään myös Platonia eräänlaisena Kantia edeltävänä kriittisenä filosofina (ks. Fronterotta 2001; Politis 2001). Kant hylkäsi klassisen epistemologian, jossa tieto pyrki vastaamaan kohdettaan representoimalla sen riittävällä tarkkuudella mielessään ja korvasi sen subjektilla, joka tuottaa tiedon kohteen omien lakiensa mukaisesti (Fronterotta 2001: 150). Tällöin tieto objektista palautuu tiedoksi objektin representaation ehdoista, eli tiedon lopullinen perusta tai pohja on subjektissa itsessään.

Tämä ajatus on uuskantilaisten mukaan löydettävissä jo Platonin filosofiasta. Natorpin mukaan kopernikaaninen käänne ja idealismi, joita molempia pidetään perinteisesti Kantin saavutuksina, ovat jo alkujaan löydettävissä Platonin filosofiasta (Natorp 1994; ks. myös Politis 2001: 53). Toisin sanoen Natorpille jo Platon asettaa filosofiaan kriittisen idealismin, jossa tiedon kohde ”rakentuu tiedon itsensä perustavista tekijöistä takaisin aina alkutekijöihinsä saakka” (1994: 386). Tällöin Platonille tiedon kohde ei ole niinkään suoraan annettu aistien kautta, kuten esimerkiksi Aristoteleen ”realismille” (mp.), vaan pikemminkin tiedossa on kyse loogis-rationaalisesta *a priorisesta* reflektiosta, jonka avulla subjekti saavuttaa tiedon ajattelun ja totuuden rakenteista (Fronterotta 2001: 159; ks. myös Politis 2001: 49).

Näin ollen Natorpin mukaan tiedon kohde vastaa tietoa, eikä toisinpäin: ”[K]aikki suhteet kohteeseen, kaikki käsitykset objektista, ja siten myös subjektista, vastaavat tietoa ja tiedon lakia. Mikäli niiden välistä ehdollista (*gesetzmäßig*) suhdetta pyritään ymmärtämään, niin kohteen on vastattava tietoa, eli tieto ei vastaa kohdettaan.” (Natorp 1912: 202.) Toisin sanoen kaikki tietoon liittyvä, sen subjekti ja objekti, ovat riippuvaisia tiedon asettamasta rakenteesta (Politis 2006: 18). Toisaalta taas tämä rakenne pohjautuu lopulta mieleen (tai platonilaisittain sieluun), eli Politiksen mukaan: ”Natorpin Platonille katsoma kanta on siten se, että todellisuudessa ei ole asianlaitaa, joka ei liittyisi ajatteluun” (2001: 52). Näin ollen todellisuudella itsellään ei ole loogista rakennetta, vaan tästä rakenteesta vastaa ajattelu, joka on luonteeltaan loogis-rationaalista. Toisin sanoen totuus on järjen tulosta, jossa ajattelu perustaa itse itsensä tukeutuen loogiseen rakenteeseensa. (Natorp 1994: 110; ks. Politis 2001: 53.)

Tärkeää tälle tulkinnalle on tulkinta Platonin ideoista *lakeina* (*Gesetz*), eli toisin sanoen kyse on subjektin kokemuksen, tiedon, ajattelun ja totuuden ehdoista (Natorp 1994: 50; ks. myös Fronterotta 2001: 164; Politis 2001: 51; Dillon 2006: 39). Dillonin mukaan ideat asettavat tiedolle rakenteen, joka kuitenkin pätee aina ja on objektiivinen, vaikkakin pohjautuu ihmismielen aktiivisuuteen (2006: 39). Ideat eivät ole niinkään ontologisen statuksen omaavia asioita, vaan niiden tehtävänä on pikemminkin toimia lakeina, jotka takaavat tiedon pätevyyden. Toisin sanoen Fronterottan mukaan idea olisi tällöin ”*a priorinen* periaate, jonka perusteella ajattelu asettaa itse itselleen kriteerin tiedon totuudelle”. (Fronterotta 2001: 159.) Tämän kriteerin ja siihen liittyvän metodin voidaan katsoa löytyvän juuri *Menonista* mieleen palauttamisen opissa, jossa siis tiedon perusta asetetaan sieluun (mp.).

Olennaista tälle tulkinnalle on myös sen suhde ontologiaan. Natorpille ontologiaa ja realismia yhdistää sama kritiikitön uskomus havainnon ja olion itsensä yhteen käymisestä. Havainnon kohde olisi tällöin todella olemassa siten kuin se havaitaan, ja siten myös filosofia voi tavoittaa maailman siten kuin se on ihmisestä riippumattakin. Juuri tätä kantaa edustaa Natorpin mukaan Aristoteles, joka esimerkiksi *Toisessa analytiikassa* käsittää tiedon aistihavaintoon perustuvana (Natorp 1994: 385; Politis 2001: 52; 2006: 35). Natorpin näkemyksen mukaisesti sen sijaan Platonin filosofiassa maailma on riippuvainen mielestä ja on siten olemassa ainoastaan sikäli kuin mieli on antamassa sille rationaalisen rakenteen (Natorp 1994: 110).

En kuitenkaan pureudu tarkemmin laajempaan keskusteluun Platonin projektista, eli keskustelu ideoiden luonteesta ja idealismista on sivuutettava tässä. Näiden lyhyiden luonnehdintojen jälkeen pureudun nyt tarkemmin Natorpin Menon tulkintaan ja siihen, miten tämä uskantilainen tulkinta elää myös nykytutkimuksessa epistemologian etuoikeuttamisena ontologiaan nähden.

Tulkitsen Vlastosta ja tämän entistä oppilasta Alexander Nehamasta nykytutkimuksessa epistemologisen tulkinnan kannattajiksi. Osoitan neljännessä luvussa, kuinka he molemmat pitävät oppimista loogisten suhteiden tiedostamisena ja sen ymmärtämisenä, mikä seuraa deduktiivisesti sielun jo alun perinkin omaamista loogisista totuuksista. Keskustelun kautta voidaan oppia siis tietämään se, mikä omista käsityksistään seuraa ja mihin nämä käsitykset perustuvat, lopulta joko johtaen ristiriitaan tai loogiseen pätevyYTEEN. Lopulta tämä ristiriitaisuuden tai pätevyyden mahdollisuus perustuu sielun itsensä järjelliseen olemukseen, eli jo syntymästään lähtien olevaan loogiseen päättelykykyyn.

Näin tulkitessaan *Menonia* Vlastos ja Nehamas tulevat, kuten pyrin osoittamaan, hyvin lähelle Natorpin alkuperäistä anti-realistista tulkintaa. Tätä tulkintaa vasten asetan ontologisen tulkinnan, jota tulkitsen edustavan esimerkiksi Lesley Brown (1991) sekä Dominic Scott (Scott 1995). Ontologinen tulkinta pitää mieleen palauttamista realistisena teoriana tiedosta, jossa tiedon kriteerinä on tiedon kohde, jota tieto siis pyrkii vastaamaan. Näin ollen mieleen palauttaminen ei ole tiedon ehtojen reflektointia tai tiedon mahdollistavien alkuperäisten loogisten totuuksien paikantamisesta, vaan itse asian ymmärtämisestä ja siihen liittyvän tiedon saavuttamisesta. Mieleen palauttamisen päämääränä on tieto eikä tiedon mahdollistaminen.

Ontologisen tulkinnan modernina lähtökohtana voidaan pitää Brownin tavoin Gottfried Wilhelm Leibnizia (Brown 1991: 604). Leibniz ymmärtää *Menonin* tiedon ehtojen reflektion sijaan juuri sisäisen, jo olemassa olevan tiedon ja siten sielun ontologisen rakenteen oppina. Esiteltyäni lyhyesti Leibnizin tulkinnan periaatteet tuon mukaan Lesley Brownin ja Dominic Scottin pyrkimykset tuoda Leibnizin *Menon*-tulkinta nykykeskusteluun. Tämän jälkeen esitän ne syyt, miksi Leibnizin tulkinta myös dialogin tarkemmalla luennalla osoittautuvat mielekkäiksi (luku 4.2.1-4.2.2).

Leibniz tulkitsee *Menonia* eksplisiittisesti varsinkin teoksessaan *Discours de Metaphysique* sekä lyhyesti jälkeinpäin kootussa *Nouveaux Essais* -kokoelmassa.

Jälkimmäisessä Leibniz asettaa uskankantaisten tavoin kokemuksen roolin Platonia ja Aristotelesta erottavana tekijänä suhteuttaen jälkimmäisen Lockeen ja empiristiseen filosofiaan. Tyhjän taulun sijaan Leibnizin mukaan Platonille ”sielu sisältää alun perin lukuisien käsitteiden ja oppien periaatteet, jotka ulkoiset objektit saattavat toisinaan herättää”. (Leibniz [1686] 2006: 1571; [1704] 2006: 48.)

Nämä puhtaat ideat, jotka Theophilus nostaa *Nouveaux Essais*’n dialogissa esiin, asetetaan vastakkainen ”aistien varjojen” kanssa ([1704] 2006: 77). Toisin sanoen Leibniz pitää kokemusta ja ulkoisia objekteja ainoastaan sisäisten ideoiden varjoina tavalla, joka muistuttaa hyvin paljon *Valtion* luolavertausta. Sielun sisäisten ideoiden johdosta myös geometria ja aritmetiikka ovat sielulle sisäisiä aloja, eli toisin sanoen ”meillä on [ne] jo mielessä ilman, että käyttäisimme hyväksemme mitään totuutta, joka on saavutettu kokemuksen kautta” (mt.: 77).

Tämän periaatteen, jonka mukaan puhtaat ideat ovat sielulle sisäisiä (viittauksenaan *verités nécessaires*, jonka vastakohtana ovat *verités de fait*), on Theophiluksen mukaan jo Platon todistanut *Menonissa*⁵. Hän viittaa geometriseen esitykseen, jossa ”Sokrates johdattaa pojan vaikeatajuisiin totuuksiin [*verités abstruses*] pelkästään kysymällä, ilman, että opettaa tälle mitään”. Tämä Theophiluksen mukaan tarkoittaa, että geometria ja kaikki muu tieto olisi siten mahdollista saavuttaa myös ”silmät sidottuina”. (Leibniz [1704] 2006: 77.) Tämä mahdollisuus on kaikille yhteinen: jokaiseen sieluun kuuluu kaikille yhteisiä periaatteita, jotka siis saattavat herätä tutkimuksen kohteeksi ulkoisten ärsykkeiden innoittamana, mutta joiden alkuperäinen syy ei siis voi olla ulkoisissa objekteissa, vaan sielussa jo olevissa ideoissa (mt.: 77-78).

Myös teoksessaan *Discours de Metaphysique* Leibniz kehitti tätä periaatetta viittaamalla *Menoniin*. Leibnizin mukaan sielulla on kyky esittää itselleen mikä tahansa idea siinä, missä tämän idean olemassaolo edeltää sen ajatteluksi tulemistä eräänlaisena idean ajattelun ennakkoehtona. Nämä ideat siis eivät voi tulla ulkoa, vaan niiden on oltava sielussa. Tällöin siis se kaikki se, mitä sielu tulee koskaan ajattelemaan selvästi (*distinctement*), on jo sielussa silloinkin, kun se jollain tulee ajatelleeksi näitä asioita hämärästi. Oppiminen tarkoittaa siten aina jo sielussa olevien ideoiden tarkempaa ymmärrystä: ”Tätä Platon pohti erinomaisen hyvin esittäessään opin *mieleen palauttamisesta*.” (Leibniz [1686] 2006: 1570-71.) Mieleen palauttamisessa on siis kyse

⁵ Tässä puhutaan kuitenkin ”erästä dialogista”, mutta josta esitelty sisältö muistuttaa erehtymättömästi *Menonia* (Leibniz [1704] 2006: 77).

huomion kiinnittämisestä siihen, mikä virtuaalisesti ajateltuna on jo läsnä sielussa. Sielu siis periaatteessa tietää jo kaiken etukäteen, vaikkei sitä tiedostakaan tai käsitä selkeästi. Nämä jo omatut ideat ovat siis ennakkoehtoja esimerkiksi geometrian totuuksille, jotka ovat ”ideoiden välisiä selityksellisiä suhteita [*les rapports des idées*]”. (Leibniz [1686] 2006: 1571; ks. myös Arthur 2014: 117.)

Mieleen palauttaminen liittyy tällöin epäselvästi ymmärretyn asian selventämiseen, eli sen toisintamiseen, mikä on jo läsnä. Tieto on epäselvää Leibnizin mukaan, kun ei pystytä selittämään, mikä tiedon kohteen tekee muihin erilaisen, eli mikä on ominaista juuri *tälle* asialle erotuksena muihin asioihin ([1686] 2006: 1567). Esimerkiksi kulta voidaan tunnistaa kullaksi, mutta vasta silloin, kun ymmärretään tarkemmin kullan koostumus, on mahdollista erottaa se kullalta ainoastaan vaikuttavasta. Tiedon kriteerinä on Leibnizin mukaan siis *selvyys* (*distinct*) (mt.: 1568).

Epäselvyyden voidaan sanoa olevan selvyyden puutetta. On mahdollista ajatella jotain ristiriitaista asiaa sikäli kuin se vaikuttaa ristiriidattomalta. Näin ollen en siis ajattele todella olemassa olevaa asiaa, vaan erehdyn luulemaan jotain asiaa selväksi, kunnes tutkimuksen kautta käy ilmi, että ajateltu asia ei ollut todella mahdollinen, eikä se siten ollut idea alun perinkään. ([1686] 2006: 1569-70.)⁶

Tutkimuksen kautta siis selviää, mitä todella ajattelen, jos ajattelen jotain todella olevaa. Platonille kaikki tutkimus lopulta pohjautuu sille tosiasialle, että ajattelun taustalta löytyy jotain todellista, joka on jo ennen ajattelua olemassa, mutta jonka luonne ei ole vielä täysin selvä.⁷ Uuskantilaisuudesta poiketen Platon ei siis tulkintani mukaan *Menonissa* pyri selventämään jo olemassa olevia käsityksiä jostain aiheesta, vaan löytämään oikean tavan saavuttaa totuus aiheesta. Tämä tarkoittaa siis mielipiteiden asettamista syrjään siinä, missä ne ovat mielipiteitä, vaikka ne olisivatkin kuinka toimivia tai oikeita.

⁶ Niin kutsutussa *Monadologiassa* Leibniz kehittää tätä käsitystä tarkemmin käsitellessään kokemusta. Hän tekee erottelun pelkän kokemuksen (*perception*) ja reflektiivisen eli tietoisin kokemuksen (*apperception*) välille. Tällä hän toisaalta kritisoi kartesiolaisia, mutta myös kehittää tarkemmin epäselvän käsityksen luonnetta juuri *tiedostamattomana* kokemuksena (*les perceptions dont on ne s'apperçoit pas*). (Leibniz [1714] 1961: §14, 608-09.) Toisin sanoen tiedostaminen, eli tajuttomuudesta herääminen, perustuu sille, että kokemus jollain tavalla on jo läsnä, vaikkei sitä olekaan tiedostettu (Leibniz [1714] 1961: §23, 610). Tämä on Leibnizille ihmisen kykyä reflektoida sitä, mikä on jo jollain tavalla hänelle annettu. ([1714] 1961).

⁷ Taustahäly on erinomainen esimerkki tästä. Leibniz käyttää esimerkkinä *Nouveaux Essais* meren ryskettä, joka voi jäädä kuulijalta huomaamatta, mutta jossain mielessä hän kuitenkin kuulee sen. Toisaalta taas jotenkin tiedostettuna tämä ryske jää hämäräksi, sillä sen muodostavat pienemmät aallot eivät erotu ihmiskorvalle tarkasti, mutta jotka kuitenkin tästä erottamiskyvyttömyydestä huolimatta ”kuuluvat”. (Leibniz [1704] 2006: 53-54; ks. myös Arthur 2014: 118.)

Käsittelen näitä kahta teemaa, mielipidettä ja niiden kumoamista, seuraavissa kahdessa luvussa.

Keskusten aiheessa, hyveessä (*aretē*), kuten Huber muistuttaa, oli Platonin aikoina yhteiskunnallinen piirre, jolle nykyaikainen yksilökeskeisyys oli vierasta (1964: 8). Tästä syystä tulkinnan, joka pyrkii ymmärtämään *Menonia* kokonaisuutena, on pidettävä mielessä Platonin poliittisia tavoitteita.

Seitsemännessä kirjeessä Platon, kertoessaan kokemuksistaan Ateenaa hallinneiden kolmenkymmenen tyrannin (404-403 e.a.a.) kaatumisen jälkeisestä sekasorrosta, kirjoittaa pettymyksestään vallinneita hallintomuotoja kohtaan. Niistä jokainen toimi huonosti, sillä niiden menestys pystyi perustumaan ainoastaan onnekkaaseen sattumaan. (326a2-5⁸.) Vain ”oikea filosofia” (*hē orthē filosofia*) pystyisi säästämään ihmisluvun tulevilta onnettomuuksilta ottamalla valtion johdon omiin käsiinsä (326a8-b4). Tämä mielessään Platon lähti Syrakusaan, jossa filosofian ja vallan oli tarkoitus ”yhdistyä samassa ihmisessä”, eli Dionysos nuoremassa ja tämän hallinnossa, jolloin niin kreikkalaiset kuin barbaaritkin olisivat huomanneet, että ”onnellisuutta [*eudaimonia*] ei saavuta yksikään valtio tai ihminen, joka ei vietä elämäänsä järkevästi ja oikeudenmukaisesti” (335d1-6).

Järkevyys ja oikeudenmukaisuus ovat hyveitä (*hai arētai*), joita onnellisuutta tavoittelevan ihmisen on vaalittava. Vain filosofiaa harrastamalla voi kuitenkin saada selvyuden siitä, mitä nämä asiat todella ovat ja miten niiden mukaisesti kuuluisi toimia. Tällöin tärkeäksi teemaksi nousee kasvatus ja sen merkitys valtion asioiden hoitamisen kannalta, mitä Platon pohtii niin seitsemännessä kirjeessään kuin *Valtiossa*, sillä Valtion onni on kiinni sen johtajien hyvästä kasvatuksesta.

Oikean kasvatuksen ongelmaa perustavampi kysymys on kuitenkin kasvatuksen mahdollisuus yleensä. Hyveen ollessa opetettavissa kenelle tahansa olisi toimiva demokratia mahdollinen. Jos taas hyve on sen sijaan saavutettavissa vain perimällä se vanhemmilta syntymän kautta, niin jonkinnäköinen jalosukuisista koostuva aristokratia olisi suotavampi ratkaisu. Hyvettä ei tällöin voitaisi opettaa toiselle, vaan se välittyisi ainoastaan tietyissä suvuissa. Näin ollen tietty osa kansasta olisi hyviä hallitsijoita syntymästään johtuen, kun taas toinen osa ei koskaan voisi saavuttaa hyveellisyyttä.

⁸ John Burnetin *Oxonii* editio (Platon [1907] 1950)

Tutkijat katsovat *Menonin* (draamallisen) tapahtuma-ajankohdan sijoittuvan n. 403-401 e.a.a., eli kolmenkymmenen tyrannin ajan jälkeiselle demokratisoinnin ajalle (Bluck 1961: 122; ks. myös Sharples 1985: 17; Canto-Sperber 1993: 37). Tämä demokratian paluu on Étienne Helmerin sanojen mukaan yksi *Menonin* ”päähenkilöistä” (Helmer 2012: 4). Sen nimikkohenkilö Menon on Thessalialaisen aatelinen, joka on Gorgiaan opetuksessa saanut koulutuksen retoriikassa ja sofismissa. Näille taidoille tuli tarvetta myös demokraattisissa kaupungeissa, kun syntyi tarve vedota suuriin joukkoihin ihmisiä kansankokouksissa. Kuten Thomas A. Szlezák kirjoittaa: ”Hyvällä puhujalla oli erityisesti demokratioissa mahdollisuus ottaa haltuun kaupungin johto kaikkine siihen liittyvine etuineen” (2010: 160-61).

Toinen demokraattisen valtiomuodon edustaja on dialogin loppupuolella esiintyvä Anytos, jonka nykymaailma tuntee yhtenä Sokrateen kuolemaan johtaneen syytteen alullepanijana. Niin Anytoksen kuin Menonin käsitys hyveestä on R.S. Bluckin mukaan poliittinen moraalisen sijaan (Bluck 1961: 126). Anytos edustaa Ateenan jalosukuista ja rikasta aatelistoa, joka elvytti Ateenassa demokraattisen hallintomuotona (mt.: 126-27). Hänen käsityksensä demokratiasta on kuitenkin konservatiivinen, ja *Menonissa* hän pitää hyvettä opetettavana kenen tahansa jalosukuisen Ateenan kansalaisen, kuten Themistokleen tai Thykudideen, toimesta (92e3-6; ks. myös Sharples 1985: 19). Näin ollessa vapaista kansalaisista koostuva kansankokous pystyisi muodostamaan hyvin hallitsevan ja Ateenan etua haalivan poliittisen päätöksenteon keskuksen kaupungille. Tämän kansankokous pystyisi siten aatelisten sukujen otteessa, sillä se pystyisi kouluttamaan aina uuden hyveellisen sukupolven jälkikasvustaan, näin taaten Ateenan tulevaisuuden.

Jotta hyvettä voitaisiin opettaa, olisi tiedettävä itse hyveen suhteen, mitä se on. Sokrates on Anytoksen ja Menonin sijaan sitä mieltä, kuten edellä mainitsin, että kukaan ei tiedä hyveestä mitään. Jos Ateena kärsii tiedon puutteesta, niin kansankokous ei selvästikään voi perustaa omaa auktoriteettiaan, saati osaamistaan tietoon. Näin ollen koko valistuneella kansankokouksella on vaarana romahtaa, sillä kenelläkään ei ole tietoa hyveestä, eikä kukaan siten pysty toimimaan hyvänä hallitsijana.

Olettaen, että Sokrates ei itse tiedä hyveestä mitään, eikä usko toistenkaan tietävän, niin valtiolle ja sen hallinnalle syntyy ongelma, jossa kaikki päätöksenteko palautuu lopulta sattumaan ja uskottaviin arvauksiin. Tällöin kaikki hallintomuodot ja hallitsijat tuntuisivat yhtä lailla kelpaavan, sillä yksikään niistä ei ole toistaan parempi tiedon

perusteella. Sokrates kuitenkin toteaa myöhemmin *Theaitetoksessa*, että valtio ei voi itse ratkaista, onko jokin päätös hyödyllinen vai ei, vaan tämän ratkaisemisessa toiset ovat viisaampia ja hyödyllisempiä kuin toiset (172a5-b2). Jos Platon tai Sokrates tahtoo välttää tietämättömyydestä helposti pääteltävän ”kaikki käy” -asenteen valtion asioiden hoidossa, olisi jotenkin näytettävä, miten tästä tietämättömyydestä voitaisiin edetä.

2 *DOXA*

Käsittelen tässä luvussa *doxa*, jonka käännän suomeksi mielipiteenä.⁹ Tarkemmin sanoen selvennän mielipiteen eroa tietoon nähden sekä sen suhdetta käsityksen kohteeseen. Jälkimmäisestä keskustellessani puolustan kansaa, jonka mukaan tiedon kohteesta on myös mahdollista omata mielipiteitä. Esimerkiksi Pythagoraan lauseesta ja geometriasta olevaan on mahdollista muodostaa mielipide, vaikka sen omaavalla olisi vain hämärä käsitys asiasta.

Toisin sanoen puolustan kantaa, jonka mukaan *Menonissa* mielipidettä ja tietoa ei erota toisistaan niiden kohde. Tällöin mielipide omataan samasta kohteesta kuin tieto, ja mielipiteellä todella on kohde. Tätä kantaa puolustamalla edistän tutkielmani laajempaa kantaa, että Platonin mieleen palauttamista voidaan tulkita ontologisena ja realistisena oppina, jonka mukaan käsityksellä on sille ulkoinen kohde, jota se pyrkii vastaamaan.

Käsittelen ensiksi mielipiteen ja tiedon välistä eroa. Vaikka ne molemmat voivat Sokrateen mukaan olla yhtä tosia tai oikeita, niin ainoastaan tietoa omaava myös tietää olevansa oikeassa, eli tietää käsityksensä todeksi. Tämän jälkeen käsittelen tarkemmin tiedon ja mielipiteen välistä eroa näiden suhteessa kohteeseensa, jolloin paljastuu, että *Menonissa* tietoa ei erota niiden kohde (toisin kuin esimerkiksi Platonin myöhemmissä dialogeissa), vaan se tapa, jolla tämä käsitys on saavutettu. Lopuksi pohdin mielipiteen ja sen kohteen välistä suhdetta. En pyri todistamaan, että mielipiteellä on aina suhde kohteensa kanssa, tai että kaikilla mielipiteillä on jokin ulkoinen kohde, vaan ainoastaan, että kohteesta, josta voidaan saada tietoa, on mahdollista muodostaa myös mielipide.

⁹ Toinen vaihtoehto olisi kääntää se käsitykseksi, jolloin myös *doxa* vastaava verbi *dokō* pystyttäisiin myös vaivattomasti kääntämään. Käännän sen kuitenkin tässä mielipiteeksi säilyttääkseni *doxa*n teknisenä terminä, jonka suhteen lukijalle käy aina ilmi, milloin puhun juuri siitä. Sen sijaan sanaa ”käsitys” pyrin vapauttamaan tällä tavoin yleisemmäksi termiksi, jolla viitataan kaikkiin tiedollisiin tapoihin, joilla henkilö voi olla suhteessa tiedon kohteeseen.

Menonissa doxan käsitettä kehitellään keskustelemalla oikeasta mielipiteestä (*orthē doxa*) ja sen suhteesta tietoon.¹⁰ Oikea mielipide (tai tosi mielipide (*alethē doxa*)¹¹) tarkentaa mielipiteen ja tiedon välistä eroa. Sokrates esittelee tämän eron dialogissa käyttämällä vertauskuvanaan henkilöä, joka tietää tien Larissaan (97a9-11). Sokrateen mukaan tällainen henkilö pystyy perille pääsemisen ohella myös ohjaamaan muita onnistuneesti kulkemaan reittiä pitkin. Jos jollakulla kuitenkin on ainoastaan oikeaan osuva mielipide asiasta, eli henkilö ei itse ole kyseistä tietä kulkenut, niin hän pystyy tietävän tavoin neuvomaan toisia oikein (97b9-c2). Seuraavaksi selvitän tiedon ja oikean mielipiteen toisistaan erottamisen ongelmaa.

2.1 TIEDON JA MIELIPITEEN VÄLINEN ERO VARMUUTENA

Platonilla katsotaan perinteisesti olevan kaksi tapaa tehdä ero mielipiteen ja tiedon välille: 1) ero suhteessa kohteeseen (”objektiivinen ero”) sekä 2) ero suhteessa mielentilaan (”subjektiivinen ero”) (Cross & Woosley 1971: 74). Edeltävässä oletetaan kaksi ontologista objektien tasoa: toinen mielipiteille ja toinen tiedolle. Platonin viitekehyksessä tätä pidetään erotteluna havainnollisiin ja havaittuihin objekteihin.¹² Tässä tapauksessa mielipiteen ja tiedon välinen ero on laadullinen. Näin ollessa mielipiteestä ei voisi tulla tietoa, sillä edeltävästä ei asteittain päästä jälkimmäiseen (ks. Wieland 1982: 282).

Menonin tapauksessa objektiivisella erolla voitaisiin tarkoittaa esimerkiksi pojan suhdetta neliöihin: mielipide liittyisi tällöin hiekkaan piirrettyihin neliöihin, tiedon taas liittyessä neliöön itseensä muotona, joka on riippumaton piirretyistä neliöistä. Mieleen palauttaminen ja sen ympärille rakentunut osa dialogista voitaisiin tulkita puhuvan kahden maailman puolesta. Myytin kontekstissa se tarkoittaisi Haadeen ja tämänpuoleisen välistä jakoa, jonka väliä sielu kulkee syntymän ja kuoleman kautta (81c5-7). Mieleen palauttamisessa, ainakin tekstin tasolla, tuodaan sieluun tämän ihmisenä olemista edeltänyt aika, kun sielu ei vielä ollut ihminen (86a6-10).

Subjektiivinen ero taas perustuu siihen suhteeseen, joka tiedolla ja mielipiteellä on kohteeseensa. Tieto on varmaa ja erehtymätöntä, kun taas mielipide on epävarmaa ja erehtyväistä. (ks. Cross & Woosley 1971: 72.) Tällöin ne eroavat suhteeltaan samaan

¹⁰ Esimerkiksi Lafrance pitää ”oikeaa mielipidettä” täysin uutena teemana edeltäviin dialogeihin nähden (1981: 83; ks. myös Huber 1964: 10).

¹¹ *Alethē doxa* ja *orthē doxa* tarkoittavat dialogissa samaa ja ovat keskenään vaihtokelpoisia.

¹² Esimerkiksi *Valtiossa* Sokrates tekee erottelun eri kykyjen (*dynamis*) välillä niiden kohteiden erilaisuuden perusteella (*Valtio* 477c6-d5 (Platon [1902] 1962)).

kohteena olevaan objektiin. Tätä eroa voidaan pitää aste-erona, jonka voidaan katsoa merkitsevän ymmärryksellistä¹³, varmuudellista¹⁴ tai pysyvyyteen liittyvää¹⁵ eroa.

Menonin on helppo nähdä edustavan subjektiivista erottelua. Esimerkiksi toden mielipiteen mahdollisuus, kuten Wieland huomauttaa, näyttäisi perustuvan juuri asterolle (1982: 283). Tällöin siis toden mielipiteen ja epätoden mielipiteen ero olisi, että tosi mielipide on jollain tapaa lähempänä tietoa kuin epätosi (eli oikea mielipide on varmempi). Tällöin Wielandin mukaan objektien kenttä käsitetään homogeeniseksi (mp.), mikä näyttäisi pätevän myös *Menonissa* esiintyviin tiedon kohteisiin: geometrisista objekteista (mutta myös tiestä Larissaan) on mahdollista omata niin tietoa kuin mielipiteitä.

Lafrancen mukaan objektiivinen välinen ero puuttuu dialogista täysin, sillä siinä ei esiinny todellisuuden jaottelua kahteen eri maailmaan (1981: 100). Mielipiteen ja tiedon sama kohde merkitsee Lafrancelle siis ymmärrykseen perustuvaa aste-eroa, jolloin ymmärryksen kasvaessa inhimilliselle sielulle tulee mahdolliseksi todesta mielipiteestä siirtyminen tietoon (mt.: 109). *Menonissa* Sokrates tuntuisi tarkoittavan tätä sanoessaan geometrisen esityksen lopuksi, että orja lopulta saavuttaisi tiedon geometriasta, mikäli häneltä kyseltäisiin asiasta usein ja eri tavoin (85c9-d1). Orjan todesta mielipiteestä tulisi siten lopulta tietoa, jähka hänen ymmärryksen aste nousisi keskustelun kautta tiedon tasolle (ks. esim. Sprute 1962: 103).

Sokrates ilmaisee eron Daidaloksen patsaat -vertauskuvassaan¹⁶: mielipiteet eivät pysy paikoillaan (*paramenō*), vaan pakenevat sielusta (*drappeteuousin ek tēs psykḥēs*) (98a1-2). Mielipidettä ei siis pidä paikoillaan mikään, vaan se vaikuttaa toisinaan oikealta ja toisinaan taas väärältä. Toisaalta mielipiteestä Sokrateen mukaan tulee tietoa sen pysähtyttyä paikoilleen. Näin ollen tiedon ja mielipiteen välillä olisi jonkinlainen aste-ero, jossa mielipiteestä kehkeytyy tietoa sen tullessa pysyväksi (*monimoi*) (98a6). Juuri tätä Lafrance pitää *Menonin* kannalta olennaisena: tiedon ja mielipiteen välisen kriteerin asettamisen pysyvyys-liikkuvuus -akselille (1981: 109).

Tätä tukee myös *Menonin* keskustelu oikeasta mielipiteestä. Sokrateen mukaan se, joka omaa oikean mielipiteen, ”osuu aina oikeaan [*aei an tygkhanoi*], niin kauan kuin hän

¹³ Esim. Lafrance (1981); ks. myös Cross & Woosley (1971: 72)

¹⁴ Esim. Wieland (1982: 283).

¹⁵ Esim. Sprute (1962); Lafrance (1981: 109)

¹⁶ Tarinan mukaan Daidaloksen onnistui veistää niin eläviä patsaita, että ne eivät pysyneet paikoillaan kuin ainoastaan sidottuina.

käsittää asian oikein” (97c9-10). Pysyvyyden ja liikkuvuuden välisen subjektiivisen eron suuntaan viittaa myös Sokrateen *tygkhanō*-verbin käyttö, jolla tarkoitetaan jonkin asian olevan ainoastaan sattumalta siten kuin se on. Toisin sanoen mielipide vain sattui olemaan oikea, mutta se olisi voinut olla myös olemattakin. Tällöin oikean mielipiteen osuminen oikeaan ei perustu mihinkään erityiseen syyhyn tai välttämättömyyteen, vaan se voisi yhtä hyvin olla toisinkin, eli mielipiteen oikeassa olemiselle ei ole mitään erityistä perustetta (tästä tarkemmin alempana).

Wielandin mukaan tämänkaltaisen käsitys mielipiteen ja tiedon välisestä erosta on kuitenkin liian yksinkertainen. Ulkopuolisen, tiedon omaavan tarkkailijan ollessa paikalla on helppoa ratkaista mielipiteen oikeus, kun taas tiedon omaavan puute taas johtaa oikeellisuuden kriteerin ongelmaan. (1982: 284.) Esimerkiksi orjapojan mielipiteen oikeus on sinänsä helppo ratkaista, sillä hänen seurassaan on kaksi tarkkailijaa, jotka molemmat tietävät oikean vastauksen. Sen sijaan asiaa yksin tutkiva ei pysty tukeutumaan tämänkaltaiseen apuun. Samaten Larissaan kulkevasta tiestä olevan mielipiteen voi tietää oikeaksi siinä, missä sen on kuullut ja sen on tarkistamassa toinen, joka todella on kulkenut tätä tietä. Yksin sen sijaan mielipiteen totuuden ratkaiseminen vaikuttaisi olevan mahdotonta. Wielandin mukaan oikea mielipide perustuukin siten alkuperäiseen tietoon, eli *Menonissa* joko Sokrateen tai Larissaan kulkeneen auktoriteettiin (mt. : 288).

Larissaan johtavan tien suhteen voidaan kuitenkin todeta, että mielipiteen todentamiseen ei tarvita ulkopuolista tarkkailijaa. Mielipiteen omaava tulee varmistaneeksi asian kulkemalla itse matkan ja toteamalla sen oikeaksi. Samalla tavalla orja ei voi viitata Sokrateen ja Menonin tietoon oman mielipiteensä oikeutuksena, vaan joutuu itse selvittämään käsityksensä oikeellisuuden (ks. Vlastos 1994a: 159). Larissaan johtavan tien tavoin orja voi periaatteessa todentaa oman käsityksensä oikeaksi huomatessaan päässeensä perille, eli huomatessaan vastauksen olevan oikea. Käsittelen tätä teemaa ja sen merkitystä tiedon suhteen seuraavassa alaluvussa.

2.2 OIKEAN MIELIPITEEN JA TIEDON SUHDE TOTUUTEEN

Sokrateen mukaan oikean mielipiteen omaava löytää tiensä Larissaan tietävän tavoin (97b1-7). Tällöin näyttäisi siltä, että tosi mielipide ja tieto olisivat sama asia sen kannalta, kuinka onnistuneesti ne ohjaavat toimintaa, sillä ne molemmat päätyvät samaan lopputulokseen. Näin ollessa tiedon ja mielipiteen erottelu näyttäisi dialogissa katoavan tai ainakin menettävän osan merkityksestään. Osoitan kuitenkin tässä alaluvussa, että

vaikka Sokrates lähentää oikean mielipiteen tiedon kaltaiseksi, niin niiden ero on siitä huolimatta tärkeä ja sisällöllisesti merkittävä.

Menon ja Sokrates ovat samaa mieltä siitä, että todella mielipiteellä ja tiedolla ei ole eroa sen suhteen, miten ne ohjaavat toimintaa (99a1-5). Toiminnan johtamisella (*hēgeomai*) viitataan tässä dialogissa käydyssä keskustelussa (88a3-89a2) hyväksyttyyn kantaan, että järkevästi (*fronēsis*) johdettuna sielu toimii hyödyllisesti (88d2-3). Oikea mielipide ja tieto ovat siinä mielessä molemmat yhtä kykeneviä ohjaamaan sielua onnistuneesti, että ne molemmat johtavat toivottuun lopputulokseen (esimerkiksi Larissaan).

Mielipiteen ja tiedon välisen eron hämärtäminen on dialogissa kuitenkin vain näennäistä. Selvennän tätä eroa ja sen luonnetta tulkitsemalla Sokrateen virkettä: ”*oiomenos men alēthē, fronōn de mē, tou touto fronountos*” (97b6-7). *Oiomenos* eli uskova kontrastoidaan tiedon (*eidōs*), tai tässä tapauksessa järkevän (*fronountos*) kanssa (ks. Bluck 1961: 405). Merkittävä tulkintakysymys on *touto*-pronominin viittauskohde, joka jää Sokrateen lauseessa epäselväksi. Esimerkiksi Bluck pitää todennäköisenä, että sillä viitataan ”Larissan tiehen”, jolloin toden mielipiteen omaava eroaa tietävästä vain siinä, että ei tiedä Larissaan johtavaa tietä. Jacob Klein sen sijaan tulkitsee lausetta siten, että uskovan ja tietävän välinen ero asetetaan totuuden tiedostamiseen (*fronountos*). Larissaan johtavan tien tietävä olisi tällöin täysin tietoinen totuudesta, kun taas edeltävä ei tiedä mielipiteensä olevan totta, vaan hänen mielipiteensä vain sattuu olemaan sitä. (1965: 243-44; ks. myös Bluck 1961: 406.) Tällöin *touto* viittaisi totuuteen (*to alēthes*) eli edeltävään ”*oiomenos men alēthe*” -virkkeeseen: tietävä siis tietää olevansa oikeassa toisin kuin asiasta mielipiteen omaava.

Sokrates puhuu tässä yhteydessä Ateenassa yleisesti suuressa arvossa pidetyistä johtajista kuten Aristeides tai Themistokles (93a5-94a4), jotka eivät kuitenkaan Sokrateen mukaan johtaneet tietonsa perusteella (ks. tarkemmin luku 3.1.2) (99b5-9). Sokrateen puheista voidaan päätellä, että Themistokleen onnistunut toiminta Salamiissa ei ole välttämättä merkki siitä, että hän tiesi miten toimia, vaan voitto saattoi perustua myös hänen oikealle mielipiteelle. Toisin sanoen niin kauan kuin omaa oikean mielipiteen (*heōs g’an pou orthēn doxan ekhei*) voi ohjata toisia oikein, vaikka ei tietäisikään itse mielipiteen totuutta (*alēthe fronōn de mē*) (97b5-8).

Kleinin tulkinnalle voi hakea edelleen tukea esimerkiksi Sokrateen käymästä keskustelusta Anytoksen kanssa. Anytos pitää sofisteja huijareina, vaikkei koskaan ole

käynyt heidän opissaan tai edes tavannut heitä. On kuitenkin kyseenalaista, kuten Sokrates huomauttaa, voiko tietää jotakin, mitä ei ole itse kokenut (92c1-3). Anytoksen mukaan asian voi helposti selvittää kysymällä joltakulta, joka on tavannut sofistin, mihin Sokrates vastaa (ironiseen sävyyn), että tällöin Anytoksen on oltava selvännäkijä (*mantis*), sillä muuta vaihtoehtoa tietää asiaa ilman omaa kokemusta asiasta ei Sokrateen mukaan voi olla (92c6-7).

Vaikkakin ironia jää Anytokselta huomaamatta, niin lukijalle on mahdollista päätellä Sokrateen tarkoitus kommentin takana yhdistämällä se myöhemmin dialogissa olevaan puheeseen ennustajista ja pyhimyksistä (*theomantis*) (99c1-d5). Sokrateen mukaan ennustajat ja pyhimykset puhuvat innoituksen vallassa paljon totta (*alēthē kai polla*), mutta eivät tiedä mitään siitä, mistä puhuivat (*isasi de ouden ōn legousin*) (99c4-5). Samoin Anytos puhuu jostain, mistä ei tiedä, sillä hänellä ei ole omaa kokemusta asiasta. Kokemuksella on toisen käden lähteeseen nähden toisenlainen rakenne, kuten Wieland toteaa (1982: 291). Vain Larissassa käynyt voi tietää sinne johtavan tien, sillä on itse kulkenut sitä, omaten siitä ensikäden tietoa. Samaten vain sofistin tavannut ja hänen kanssaan keskustellut voi tietää jotain heidän kyvystään opettaa. Sen sijaan toden mielipiteen omaava on ainoastaan kuullut joltakulta toiselta, joko asian tietävältä tai siitä toden mielipiteen omaavalta.

Tämä johtaa siihen, että tietoa ei voi antaa eteenpäin, sillä kukaan sofistin tavannut ei Sokrateen mukaan ole voinut antaa käsitystään sofisteista Anytokselle tietona. Tietoa ei toisin sanoen voi kokemuksen tavoin välittää toiselle sellaisenaan, eli Anytos ei voi tietää mielipiteensä totuutta. Näin ollen hänen ja tietävän erona on, että tiedon omaava myös tietää, että on oikeassa, mikä Anytokselle on mahdotonta ilman omaa kokemustaan asiasta. Toisin sanoen 97b7:n *touto*-pronominin tulkitseminen totuuteen viittaavana on filosofisesti uskottava vaihtoehto, missä tapauksessa toden mielipiteen omaavan ja tietäjän välisessä erossa on kyse käsityksen totuuden tiedostamisesta. Pelkän mielipiteen omaava siis on samassa tilanteessa kuin Menon, josta ”välillä vaikuttaa, välillä taas ei” (*tote men moi dokousin, tote de ou*) siltä, että sofistit pystyvät opettamaan hyvettä (95c8).

Juuri tätä Sokrates pitää myös Daidaloksen patsaat -vertauskuvassa tärkeänä: tieto on mielipiteen nähden erilaista siinä, missä sidottu patsas pysyy paikallaan eikä voi karata sen omistajalta, eli tiedon totuutta ei voi asettaa kyseenalaiseksi. Tämä on merkittävä ero mielipiteeseen nähden, sillä mielipiteen on aina mahdollista olla joko totta tai epätotta.

Geometrisessa esityksessä Sokrates käsittelee oikean mielipiteen teemaa kumotessaan ensiksi orjan luulon (*oiomai*) siitä, että hän tietäisi vastauksen Sokrateen kysymykseen (82e5). Orja siis uskoo vastauksensa totuuteen, mutta ei tiedä, sillä ei tiedä sen olevan tosi. Koska hänen vastauksensa on väärä, ei hänen tunteensa omasta mielipiteestään ole riittänyt ratkaisemaan asiaa. Toisin sanoen orjan henkilökohtainen vakuuttuneisuus omasta tiedosta ei voi toimia kriteerinä mielipiteen totuudelle.

Samoin Anytoskaan ei pysty ratkaisemaan mielipidettään sofistien kyvystä opettaa yksinomaan oman vakuuttuneisuuden tunteensa perusteella. Väitteeseen ”sofistit ovat hyveen opettajia” on mahdollista vastata sekä kieltävästi että myöntävästi, mikä mahdollistaa myös esimerkiksi Menonille sen, että asia vaikuttaa hänestä toisinaan todelta ja toisinaan taas epätodelta. Wielandia lainatakseni: ”Tämä ailahtelevaisuus tulee siten mahdolliseksi mielipiteen oman kahtiajakaisuuden takia: jokaiselle mielipiteelle on – kiellon muodossa – vaihtoehto” (1982: 287). Jokaisen mielipiteen on siis mahdollista olla tosi tai epätosi, mutta sen sijaan tiedolle tätä vaihtoehtoa ei ole. Tietävälle tiedon kieltä ei tunnu enää mielekkäältä vaihtoehdolta. Esimerkiksi Larissaan kulkeneelle ei ole mitään epävarmuutta siitä, että hän todella tietää, miten Larissaan päästään. Tätä kokemusta ei voi kieltää, eikä tämä kokemus ole erehtynyt. (mt.: 292.)

Lisätukea tälle tulkinnalle voidaan edelleen etsiä tavasta, jolla Sokrates luonnehtii Ateenaa hyvin johtaneita suurmiehiä. Koska he eivät johtaneet valtion asioita tietonsa varassa, heidän hyveellään ei ollut mitään tekemistä järjen (*aneu nō*) kanssa, vaan hyve oli heissä ainoastaan jumalallisesta sallimuksesta (*theia moira*) (99e4-100a2). Toisin sanoen he olivat hyveellisiä heistä riippumattomista seikoista. *Theia moira* vaikuttaisi olevan tässä tapauksessa negatiivinen termi. Esimerkiksi Menon uskoo, että tämän kaltainen puhe Ateenan sankareista ainoastaan suututtaisi heitä arvossa pitävää Anytosta entisestään (99e2). Katson tämän sopivan yhteen edellä asiasta kirjoittamani kanssa: Themistokleen kaltaiset suurmiehet eivät toimineet tietonsa perusteella, vaan ainoastaan kohtalonsa vuoksi. Tällöin heidän mielipiteensä vain sattui osumaan oikeaan (jumalten sallimuksesta). Kuitenkaan tiedolla ole tekemistä sattuman kanssa, vaan tiedon omaavan on tiedostettava käsityksensä totuus. Jumalallisen sallimuksen kautta oikeaan osunut ei kuitenkaan ole itse saavuttanut käsitystään eikä siten voi myöskään tiedostaa käsityksensä totuutta.

Näin ollen Themistokles toimi Salamiin taistelussa toden mielipiteen varassa, eli hän ei Sokrateen mukaan eronnut mitenkään ennustajasta tai pyhimyksestä (99c11-d5). Koska

toden mielipiteen omaava ei siis tiedä, mistä hän puhuu, niin hän ei silloin voi myöskään tietää, onko hänen puheensa totta. Larissaan kulkevasta tiestä toden mielipiteen omaava ei tiedä itse asiaa ennen kuin on itse kulkenut tuon reitin loppuun saakka.

Sokrateen ja Menonin mukaan ihminen voi oppia ainoastaan tietoa (87c1-3). Näin ollen tietämätön ei voi opettaa toista. Toisaalta taas asian tietäväkään ei pysty tähän, vaan tietäessään tien Larissaan (tai sofistien taitojen todellisen arvon), voi hän toki kertoa tietonsa toisille ja ohjata toisia oikeaan suuntaan, kuten opettaja voi ohjata oppilaan neuvomalla tätä eri keinoin. Kuitenkaan itse matkaa tai oppimista ei voi tehdä toisen puolesta. Samaten Teiresias ei saanut Kreonin päätä kääntymään *Antigonēssa*, vaikka tiesikin totuuden Kreonin teon seurauksista. Lopulta Kreonin oli itse tehtävä päätöksensä, jota Teiresias ei voinut tehdä hänen puolestaan, vaikka olisikin voinut johtaa tämän kohti totuutta.

Toisin sanoen tietävä voi aiheuttaa toisessa oikean mielipiteen, eli ohjata toisen oikeaan suuntaan, jolloin hän lopulta myös saavuttaa asiasta itse tiedon. Samoin Anytoksella voi olla oikea käsitys Sofisteista, mikä johdattelee häntä pysymään poissa näiden luota. Ilman tätä ohjausta tietoa on mahdotonta saavuttaa, ja joudutaan eksyksiin yritettäessä omin voimin löytää tietä Larissaan tai päädytään aiheuttamaan sielulle suurta vahinkoa mentäessä tuntemattoman ihmisen oppiin (kuten Sokrates *Protagoraassa* varoittaa Hippokratesta (313a1-c3¹⁷)).

Näin ollen subjektiivisen ja objektiivisen eron välille kehkeytyy kolmas vaihtoehto, joka pitää eroa laadullisena, mutta joka ei kuitenkaan erota mielipidettä ja tietoa toisistaan kohteensa perusteella. Tällöin mielipide ja tieto ovat *Menonissa* suuntautuneet samaan kohteeseen, mutta tästä huolimatta niiden välinen ero ei ole pelkästään asteellinen siinä mielessä, että tieto olisi vain varmempi mielipide. Tiedolla ja mielipiteellä on pikemminkin laadullisesti erilainen rakenne, jossa edeltävä muistuttaa rakenteeltaan kokemusta. Kuten kokemusta, ei tietoaakaan voida jakaa toiselle sellaisenaan, eikä tiedon totuutta voi samalla tavalla kyseenalaistaa kuin mielipidettä. Tieto on tässä mielessä henkilökohtaista, eikä sitä voi opettaa toiselle, vaan ainoastaan ohjata toista oikeaan suuntaan.

¹⁷ (Platon [1903] 1952)

2.3 MIELIPITEEN KOHDE

Käsittelen tässä alaluvussa mielipiteen suhdetta sen kohteen kanssa. Pyrin edistämään toisaalta tulkintaani, jonka mukaan mielipiteen ja tiedon välillä ei ole objektin tasolla eroa, mutta myös johdannossa jo mainitsemaani ontologista tulkintaa mieleen palauttamisesta. Tämän alaluvun tarkoituksena on johdattaa teksti edellä käsittelemästäni tiedon käsitteen tulkinnasta seuraaviin lukuihin ja niissä pohdittuihin kysymyksiin. Jos tiedossa on kyse sen kohteen totuuden tiedostamisesta, niin mielipiteen suhde kohteensa kanssa muuttuu hankalaksi ajatella. Ei nimittäin ole selvää, että mielipiteellä edes todella on kohdetta, johon se liittyyisi. Tällöin asiasta tietämätön ei tiedä, onko hänen käsitystensä takana todella mitään, jolloin joudutaan Menonin paradoksin esittämään tilanteeseen: ”Sillä minkälaisen asian niistä, joista et tiedä, asettaisit itsellesi etsittäväksi” (80d6-7). Tätä ongelmaa pohdittaessa palataan takaisin oikean mielipiteen kysymykseen, jota käsittelen seuraavaksi.¹⁸

Sokrates kuitenkin vastaa paradoksiin vasta käsitellessään mieleen palauttamista, joka on seuraavien lukujen teema. Tästä johtuen todellinen vastaus tähän paradoksiin kehkeytyy vasta seuraavien lukujen kautta. Pyrin kuitenkin jo tässä osoittamaan, miten mielipide ja sen suhde kohteeseensa alustaa sitä ongelmakenttää ja sitä käsitystä mieleen palauttamisesta, jota kehittelen tämän luvun jälkeen.

Mielipiteen ja tiedon välinen ero ei *Menonissa* näyttänyt edellisissä luvuissa olevan niiden kohteessa. Tämä tuli jo alustavasti ilmi Sokrateen ja Menonin pohtiessa oikean mielipiteen ja tiedon välistä eroa: molemmilla on sama lopputulos. Tämä tuntuisi olevan myös nykylukijalle uskottava kanta, sillä on esimerkiksi jokseenkin itsestään selvää, että on mahdollista omata mielipide asiasta, josta ei tiedä mitään. On siis mahdollista omata edes jonkinasteinen käsitys esimerkiksi Pythagoraan lauseesta ja sen käytöstä ilman ymmärrystä sen totuudesta.

¹⁸ Mielipiteen on mahdollista olla oikea tai väärä, eli sen täytyy siten myös jollain tapaa olla suhteessa kohteeseensa, sillä muutoin sitä ei voisi pitää sen enempää totena kuin epätotena. Mielipiteen erheellisuuden voidaan katsoa perustuvan esimerkiksi mielipiteen ristiriitaan muihin mielipiteisiin nähden (ks. esim. Vlastos 1994b) tai mielipiteen tunnistaessa väärän kohteen (esim. Scolnicov 2005). Kolmas esiin nostettava vaihtoehto, jota puolustan tässä, on katsoa toden mielipiteen mahdollisuuden syntyvän vasta dialektiikan avulla, eli dialogin kautta. Tätä kannattavat esimerkiksi Lafrance (1981: 93) ja Wieland (1982: 305). Tällä tarkoitetaan, että geometrinen esitys esittää sokraattisen dialogin peruskaavan, eli tietona pidetystä mielipiteestä (*Scheinwissen*, kuten Wieland sitä kutsuu (mt.)) päädytään aporiaan, josta päädytään takaisin toteen mielipiteeseen ja niin edelleen. Keskustelen aiheesta tarkemmin luvuissa 3 ja 4, keskittyen siten tässä mielipiteen ja sen kohteen väliseen suhteeseen.

Sama pätee myös dialogissa orjapoikaan. Ensimmäinen kysymys, jonka Sokrates kysyy pojalta, liittyy neliön tunnistamiseen (*gignōskō*) (82b9-10). Poika vastaa Sokrateen kysymykseen myöntävästi, eli hän pystyy tunnistamaan kohteen, jonka suhteen hän selvästikään ei omaa tietoa (kuten Sokrates myöhemmin osoittaa) (ks. Scolnicov 2005: 83).¹⁹ Poika siis tietää, mihin neliöllä viitataan, ja pystyy sen takia itsekin puheessaan niin tekemään. Kuten Samuel Scolnicov asian ilmaisee: ”Virhe ei ole viittauksen nollataso” (mt.: 80). Myös virheellinen lause viittaa kohteeseensa, toki pitäen kohdetta jonain muuna kuin mitä se tosiasia on. Toisin sanoen jostain puhuminen tai siihen viittaaminen ei edellytä tiedollista pätevyyttä; eiväthän Sokrateen mukaan ennustajatkaan tiedä mitään puheistaan, vaikkakin puhuvat kohteestaan jostain totta (99c3-5).

Puheen tai mielipiteen kohde eroaa näiden esittämästä sisällöstä.²⁰ Tämän ajatuksen voidaan katsoa olleen myös Platonin dialogien ulkopuolella yleinen antiikin Kreikan kirjallisuudessa. Esimerkiksi *Kuningas Oidipuksessa* Oidipus arvelee, että Laioksen murhaaja saattaisi myös hyökätä hänen kimppuunsa (139-141²¹), jolloin kuitenkin jää huomaamatta, että se, mistä hänen arvelunsa puhuu, ja minkä katsojat myös tietävät, on itseasiassa hän itse, mutta hänen tarkoituksensa on puhua murhaajasta, joka joku toinen on.

Näin on laita myös *Menonissa* esimerkiksi Sokrateen lainatessa Theogniin runoutta, jossa hyveestä väitetään keskenään vastakkaista (*peri tōn autōn tanantia legei*) (96a3-4). Hyve itsessään ei voi olla ristiriitainen, vaan ainoastaan mielipiteet hyveestä voivat olla sitä. Tämä ei olisi mahdollista, elleivät runot myös viittaisi johonkin, josta sanoa jotakin ristiriitaista. Tähän ristiriitaan mielipiteen ja todellisuuden välillä perustuu päättelyketju dialogin alkupuolella Menonin ja Sokrateen keskustellessa hyveestä hyvän tahtomisena (*tōn agathōn epithymousin*) (77b2-78c2).

¹⁹ Tämä ero siis *gignōskō* ja *eidō* -verbien välillä on esimerkiksi Bluckin mielestä ensisijaisuuden ero: on ensin tunnistettava hyve, jotta se voitaisiin tietää (1961: 213-14; ks. myös Nehamas 1998b: 6).

²⁰ Tätä mieltä on myös Aristoteles *Nikomakhoksen etiikassa*. Hän keskustelee tästä seikasta kolmannessa kirjassa puhuessaan hyvän tahtomisesta. On väärin pitää hyvältä näyttävää (*to fainomenon agathon*) hyvän tahtomisen kohteena, sillä tällöin keskenään päinvastaisia asioita saatettaisiin tahtoa, koska eri ihmisistä hyvä näyttää erilaiselta (1113a20-25). Tähän on siten verrattava todella hyvää ihmistä, joka arvottaa asiat oikein (*krinei orthōs*) ja näkee asiat siten kuin ne ovat todella (*ho spoudaios tō talēthes en ekastois horan*) (1113a25-1113b2). Tällaiselle ihmiselle siis hyvä näyttäytyy sen todellisessa muodossa, kun taas huonolle hyvältä näyttävä voi olla minkälainen vain (*to tyxon*) (1113a25-26). Toisin sanoen eri ihmisten mielipiteet hyvästä eroavat siitä, mitä hyvä on. Tällöin he puhuvat jostain, joka eroaa siitä, mitä he puhuvat siitä tai mikä käsitys heillä on siitä. (Aristoteles [1894] 1949.)

²¹ (Sophocles [1924] 1967)

Sokrateen avustuksella Menon määrittelee hyveen hyvän tahtomiseksi. Sokrates kuitenkin vastaa Menonille, että kaikki tahtovat hyvää, eikä hyvän tahtomisessa siis ole mitään erityisen hyveellistä. Tämän todistaakseen Sokrates esittää, että ne, jotka näyttäisivät tahtovan pahaa, tahtovatkin yhtä lailla hyvää. On siten kumottava kanta, että joku voisi tahtoa pahaa ja tunnistaa (*gignōskō*) sen myös pahaksi (77c3-5). Koska Menon kieltää mahdollisuuden, että pahan tunnistava pitäisi pahaa myös hyödyllisenä (eli *Menonin* määritelmän mukaan hyvänä), niin pahaa tahtovat ainoastaan ne, jotka eivät tunnista (*agnoountes*) sitä pahana (77d5-e2). He siis virheellisesti tavoittelevat pahaa, jota kuitenkin luulevat (*oiomenoi*) hyväksi (77e2-3)

Toisin sanoen pahaa hyväksi luulevat omaavat asiasta virheellisen mielipiteen. Tähän viittaa toisaalta *oiomenoi*-verbi, joka selvästi liittyy mielipiteeseen (kuten edellä todettiin), ja toisaalta Sokrateen käyttämä *hēgeomai*-verbi hänen puhuessaan hyödyn saamisesta tai vahingon aiheuttamisesta (seuraten Tynin (1999) käännöstä). Myöhemmin Sokrates puhuu vastaavalla tavalla tiedon ”johtavan”²² hyödylliseen lopputulokseen (88c1-89a2; 96e1-98b9). Näin ollen virheellinen mielipide aiheuttaa vahinkoa sen omaavalle johtamalla tätä huonosti haitalliseen lopputulokseen. Tällöin kuitenkin omataan mielipide hyvästä, vaikka se onkin väärä, eli sen omaava päätyy pitämään pahaa *hyvänä*. Mielipiteen viittauskohde (hyvä) on siis toinen kuin se, johon mielipide pätee (paha). Terry Penner yleistää tämän periaatteeksi: puhujan viittaama kohde voi olla toinen kuin se, johon itse puhe viittaa (2007: 8). On siis mahdollista luulla puhuvansa hyvästä, vaikka puheen sisältö todellisuudessa viittaisikin johonkin muuhun kuin hyvään.

Sokrateen mielipiteen ja tiedon asettaminen hyödyllisyys/haitallisuus -janalle pakottaa käsityksen omaavan ottamaan huomioon hänen mielipiteensä ulkopuolisen todellisuuden. Hän ei voi ajatella hyvän olevan sitä, mitä hän pitää hyvänä, sillä tällä saattaa olla vakavia seurauksia hänen elämälleen.²³ Penner kutsuu tätä ”todellisuuden viitekehykseksi” (*real world context*), eli mielipiteet eivät ole (ainoastaan) loogisesti ristiriitaisia itsessään tai toisiinsa mielipiteisiin nähden, vaan myös ristiriidassa todellisuuden kanssa (2007: 5). Kun Sokrates kuuntelee Menonin puhuvan hyveestä tai hyvästä, hän ei oleta tämän tahtovan sitä, mikä on hänen käsityksensä hyvästä vaan sitä, mikä todella on hyvää. Samalla tavalla tieteilijät eivät tutki omaa käsitystään syövästä vaan itse syöpää (Penner 2007: 16).

²² *Hēgeomai* kirjaimellinen, Platonin aikana jo vanhahtava merkitys

²³ Kuten Aristoteles toteaa *Nikomakhoksen etiikassa*: koska ihmiset ovat vastuussa teoistaan, niin he ovat myös vastuussa käsityksestään hyvästä (jonka mukaan siis toimivat) (1114b1-5), ja jos eivät olisikaan sitä muille, niin ainakin itselleen heidän on oltava vastuussa mielipiteistään.

Pennerin mukaan ei siten voida vaatia tiedollista pätevyyttä voidakseen puhua jostain, sillä tällöin kaikki puhe menettäisi viittauskohteensa. Itselleen läheisestä ihmisestä ei välttämättä tiedä kaikkea (jokin siis jää ihmisestä aina tuntemattomaksi toiselle), mutta siitä huolimatta puheessa voidaan puhua juuri tästä *toisesta*. (mp.)²⁴

Siten myös Sokrates ja Menon puhuvat aina hyveestä, vaikka eivät täysin tiedäkään hyveen todellista olemusta. Esimerkiksi *Menonissa* keskustelijat eivät pidä hyvettä epäoikeudenmukaisuutena tai haitallisena. Vaikka kumpikaan ei pystyisi sitä täysin pukemaan käsitystään sanoiksi, heillä on jo jokin sanaton käsitys asiasta. Sanat siis vastaavat objektiaan, joskin joskus epätäydellisesti (ks. Scolnicov 2005: 80). Ian Crombie pitääkin tätä koko keskustelun ehtona: selvästi kaikissa dialogeissa keskustelijoilla on aina jokin käsitys tai periaate, jolla he soveltavat keskustelun alla olevaa käsitettä; ainakaan he eivät käytä sitä sattumanvaraisesti mihin tahansa (1994: 182). Dialogi ei täysin paljasta Sokrateen ja Menonin etukäteen oletamaa käsitystä hyveestä, mutta ilman tätä yhteistä oletusta keskustelua olisi mahdoton käydä (mt.: 194). Sen sijaan heidän käsityksensä selventyy ja tarkentuu keskustelun myötä, eli orjapojan tavoin keskustelu herättää heidän sisästään mielipiteitä (kuin unesta) (85c9-d1).

Crombien mukaan keskustelua määrittää aina keskustelijoiden etukäteinen käsitys asiasta (1994: 182). Kuten Penner asian toteaa: Sokrates avaa keskustelijan väittämää laajentamalla tarkemmin *ilmaisun* merkityksen sijaan *puhujan* tarkoitusta (2007: 8). Tällöin siis on keskityttävä ymmärtämään puhujaa ja mitä tämä olettaa asiasta, ei niinkään analysoimaan ilmaisun loogisia seurauksia (mihin esimerkiksi Vlastos (1994b) pyrkii; asiasta tarkemmin luvussa 3.1). Tällä on myös modernin lukijan kannalta seurauksia, sillä modernille lukijalle esimerkiksi *Euthyfronissa* esitetty määritelmä, ”mikä on jumalille rakasta, on pyhää” (6e10-7a1²⁵), tarkoittaa aivan toista kuin klassisen kauden ateenalaiselle. Palaan tähän piirteeseen ja sen merkitykseen tarkemmin seuraavassa luvussa.

Tässä kohtaa voidaan palata edeltävään keskusteluun tiedon ja mielipiteen välisestä erosta ja todeta Scolnicovin tavoin, että jos tiedon ja mielipiteen erottaisi toisistaan niiden kohde, niin tiedon kohteesta ei voisi olla rajallista mielipidettä (2005: 84). Kuitenkin,

²⁴ Toisen rakastaminen näyttäisi muussa tapauksessa olevan mahdotonta, sillä on aina se vaara, ettemme ole tiedollisesti koskaan täysin päteviä hahmottamaan rakkautemme kohdetta. Jos rakkauden kriteeri jouduttaisiin sitomaan tiedon kriteeriin, olisi mahdollista Pascalin tavoin esittää se epäily, että emme rakasta toisessa muuta kuin hänessä ilmeneviä ominaisuuksia, emmekä siis todella rakasta toista *toisena* (fragm. 323).

²⁵ (Platon [1901] 1950a)

kuten olen osoittanut, mielipide liittyy johonkin sen perusteella, että keskustelija omaa mielipiteen jostain kohteesta ja pitää sen liittyvän tähän kohteeseensa. Sokrates kuitenkin osoittaa dialogin kautta, kuten seuraavassa luvussa osoitan, että tämä käsitys ei liity kohteeseen ja on siten väärä.

Näin ollen mielipiteen kohteen täytyy olla etukäteen jo jollain tapaa tuttu keskustelijoille. Toisin sanoen tutkimuksen mahdollisuus näyttäisi perustuvan jo sille etukäteiselle mahdollisuudelle, että keskustelijoilla on jokin käsitys hyveestä, vaikka tämä käsitys paljastuisi myöhemmin vääräksi. Jos hyve ei olisi millään tapaa etukäteen tuttu kummallekään keskustelijalle, ei mitään tutkimusta voitaisi aloittaa.

Herää kuitenkin kysymys, mistä alkuperäinen suhde mielipiteen kohteeseen syntyy. Jos Menon tarkoittaa hyvettä puheillaan ja omaa käsityksen hyveestä, mutta ei tiedä aiheesta mitään, miten hän on alun perin voinut muodostaa käsityksen hyveestä? Miten Menon voi tarkoittaa jotakin, josta hän ei koskaan kunnolla onnistu puhumaan tai viittaamaan puheillaan? Näihin kysymyksiin, kuten asiaa tulkitsem, Sokrates vastaa keskustellessaan mieleen palauttamisesta ja sen mahdollisuudesta. Tätä aihealuetta käsittelem tarkemmin luvussa 4.

3 *APORIA*

Orjapojan seuraava etappi on aporia, eli tietämättömyys. Sokrates johdattaa pojan huomaamaan, että tilavuudeltaan kaksinkertaisen neliön sivu ei ole myös sivuiltaan kaksinkertainen (83e9-10). Pojan alkuperäinen vastaus on siis väärä. Tämän jälkeen Sokrateen vaatiessa edelleen pojalta vastausta tämä myöntää oman tietämättömyytensä (*egōge ouk oida*) (84a1-2). Sokrates selittää, että poika on täten jo päässyt pitkälle mieleen palauttamisen tiellä (jota hän siis ”kulkee”: *estin badizōn hode tou anamimnēskesthai* (84a3-4)), eli hän tietää yhtä vähän kuin aikaisemminkin, mutta toisin kuin ennen luullessaan tietävänsä, hän ei enää tee niin (84a7-b1).

Tässä luvussa selvitän tarkemmin, mitä aporialla tarkoitetaan *Menonissa* ja mitkä ovat aporian filosofiset seuraukset mieleen palauttamisen suhteen. Selvitän ensi sijaisesti, mitä tietämättömyys on, ja mikä sen rooli on Sokrateelle ja tämän pyrkimyksille tutkia asioita. Tällöin on kuitenkin myös nostettava esiin kysymyksiä tutkimuksen tekemisestä ja sen luonteesta. Jos Sokrates ei tiedä hyveestä sen enempää kuin Menonkaan, niin tutkimusta

tuntuisi olevan mahdotonta tehdä, sillä ei voitaisi tietää, miten ja mihin suuntaan tutkimus olisi vietävä.

Rajaan keskustelua keskittymällä aporian merkitykseen osana mieleen palauttamista. Tulkitsen siten Sokratesta kirjaimellisesti tämän sanoessa, että poika on aporian huomattessaan jo pitkällä mieleen palauttamisen ”tiellä” (84a3-4). Nehamas, jonka mukaan Platon rajaa mieleen palauttamisen hyvin tarkasti, ei pidä välttämättömänä, että Sokratesta on tulkittava tällä tavoin. Sokrates voi Nehamaksen mukaan yhtä lailla tarkoittaa, että poika on jo pitkällä *kohti* mieleen palauttamista, eli ei ole vielä palauttanut mieleensä mitään. (Nehamas 1998b: 17.)

Jotta voisin tehdä uskottavammaksi tulkintaa, jonka mukaan aporia on osa mieleen palauttamista, tutkin tässä luvussa aporiaa tietämättömyyden tiedostamisena. Tiedostamisen kautta on mahdollista osoittaa, että aporia on osa mieleen palauttamista siinä, missä myös tiedossa on kyse tiedostamisesta, kuten osoitin edeltävässä luvussa. Tiedon sijaan aporiassa on kuitenkin kyse oman käsityksen epätotuudesta, eli ristiriidasta oman käsityksen ja sen kohteen välillä. Vaikka Menon on puhunut lukuisia kertoja hyveestä, hänen puheensa tai oma vakaumuksensa ei ole johdattanut häntä aporiaan. Toisin sanoen Menon ei tiedosta omaa tietämättömyyttään, eikä siten huomaa, että hänen käsityksensä hyveestä ei ole tietoa (eikä luultavasti tottakaan). Ennen oman tietämättömyytensä huomaamista Menon ei voi kuitenkaan tutkia asiaa, sillä ei tiedä edes tarvitsevansa tietoa asiasta. Viittaa tässä jo johdannossa mainitsemaani Menonin paradoksiin (80d5-8).

Tämän alaluvun suhteen olennaista paradoksissa on sen toinen lause: ”Sillä minkälaisen asian niistä, joista et tiedä, asettaisit itsellesi etsittäväksi” (80d6-7). Toisin sanoen etsiminen tai tutkiminen ei ole mahdollista, jos ei tiedetä, mitä etsitään.²⁶ Sokrateen mukaan ongelmana on tällöin tietämättömyys, sillä ”jos ei tiedä, ei tiedä myöskään, mitä etsiä” (80e5). Jos siis asiasta ei tiedä mitään, niin ei myöskään voi tietää, että ei tiedä asiaa.

²⁶ Kysymystä siitä, minkälainen asia tietämättömien asioiden joukosta olisi syytä asettaa tutkittavaksi kutsutaan myös aloittamisen ongelmaksi (ks. esim. Sato 2014; Benson 2015). Kunimasa Saton mukaan sillä tarkoitetaan etsijän tai oppijan kyvyttömyyttä tietää, mikä hänen olisi asetettava ensimmäiseksi ongelmakseen, eli ”oppija tietää sen, mikä ongelma hänen olisi asetettava ensimmäiseksi ongelmakseen vain, jos hän on jo oppinut sen, mikä on olennaista ongelmalle (Sato 2014: 991). Tällöin siis hyvettä ei voida tutkia, koska ei tiedetä, mistä tai miten aloittaa tutkimus (sillä hyveen suhteen ollaan aporiassa).

Toisin sanoen Menon ei voi tietää, mikä hänen käsityksistään on väärä, sillä hän ei tiedä mitään hyveestä, muttei tiedä myöskään, että hän ei tiedä mitään hyveestä. Aporiaan pääseminen tarkoittaisi siten oman tietämättömyyden ymmärtämistä, mutta juuri tämän mahdollisuuden Menonin paradoksi tuntuisi kieltävän. Menon ei siis voi olla varma, onko hänen aporiansa todellista vai pelkästään väliaikaista, eli johtuuko se hänestä itsestään vai Sokrateesta.

Menon onkin taipuvainen ajattelemaan jälkimmäisen tulkinnan mukaisesti. Hän tietää, mitä hyve on, muttei pysty sitä juuri nyt sanomaan, sillä Sokrates on väliaikaisesti lamaannuttanut hänen sielunsa ja kielensä (80b1). Tässä mielessä hän pitääkin Sokratesta noitana, joka on noitunut loitsuilla ja huumannut (*farmassō*) Menonin eksyksiin (80a3). Loitsuilla on tapana, kuten Kallikles selittää *Gorgiaassa*, saada jokin toimimaan vastoin luontoaan (483e1-483b1²⁷). Menonille aporia on siten keinoteoista ja tapahtunut vasten Menonin tahtoa tehden hänestä jotain muuta kuin mitä hän on (eli tiedon omaava) (ks. Klein 1965: 89). Sokrates on saanut Menonin sanat tätä itseään vastaan, eikä hänen kielensä enää toimi vaan on lamaantunut ”kuin sähkörauskun kosketuksesta” (80a5-6).

Ratkaistavaksi jää, onko Menonin parempi luottaa itseensä vai Sokrateehen. Jotta asia voitaisiin ratkaista, olisi pystyttävä sulkemaan ulos se mahdollisuus, että hän on käsityksessään osunut oikeaan, mutta on väliaikaisesti kykenemätön ilmaisemaan tätä käsitystään johtuen Sokrateen ”loitsuista”. Menon ei kuitenkaan voi olla täysin varma olevansa oikeassakaan, jolloin lopulta jää täysin ratkaisemattomaksi, onko hän oikeassa vai väärässä asian suhteen. Näin ollen Menonin esittämän paradoksin viimeinen lause vaatii yhtä lailla ratkaisua. Siinä Menon kysyy Sokrateelta: ”Ja jos sattunetkin siihen [etsittyyn] törmäämään, niin mistä tietäisit sen olevan se, mitä et tiennyt” (80a7-8). Toisin sanoen on mahdotonta ratkaista, onko Sokrates vai Menon oikeassa, sillä ei voida tietää, milloin jokin asia tiedetään ja milloin sitä taas ei tiedetä.²⁸

²⁷ (Platon [1903] 1952)

²⁸ Benson pitää tätä nk. lopettamisen ongelmana (2015: 54-55). Jotta voisimme siis tietää käsityksen olevan tosi, niin olisi tiedettävä, milloin keskustelijat todella ovat saavuttaneet tiedon. Koska kuitenkin keskustelijat eivät koskaan voi olla täysin varmoja, milloin todella tietävät jonkin asian, sillä he ovat aporiassa eivätkä siten tiedä tietämiselle mitään pätevää kriteeriä. Sokrateen ja orjapojan tapauksessa se on helppoa, sillä Sokrates pystyy määrittämään, milloin orjalla on asiasta oikea mielipide, mutta sama ei selvästikään voi olla totta hyveen suhteen, jos kukaan kerta Sokrateen mukaan ei tiedä siitä mitään.

Menon puhuu tiedon kohteen kohtaamisesta *entygkhanō*-verbillä, jota myös Sokrates käyttää kertoessaan, ettei ole tavannut ketään, joka tietäisi hyveen olemusta (71c3-4).²⁹ Vastakohtana tälle kannalle on Anytos, jonka mukaan kuka tahansa Menonin tapaama Ateenalainen voi auttaa tätä oppimaan hyveestä (*hotō gar an entykhē Athēnaiōn tōn kalōn kagathōn*) (92e3-6). Sokrates ei kuitenkaan Menonin paradoksin mukaan voi ratkaista, kumpi heistä on oikeassa. Sokrateelle ei ole mahdollista törmätä keneenkään, joka tietäisi, mitä hyve on, sillä hän ei itse tiedä asiaa eikä sen takia voi kertoa, tietääkö joku toinen. Jos Gorgias olisi tiennyt, mitä hyve on, Sokrates ei ehkä olisi voinut todentaa Gorgiaan tietoa, sillä hänellä itsellään ei ole mitään tietoa hyveestä. Näin ollen Sokrates ei itsekään voi tietää Menonin olevan tietämätön asiasta, sillä häneltä itseltään puuttuu kriteeri, jonka mukaan ratkaista asia.

Tätä ongelmaa on systematisoinut Gregory Vlastos ”elenkhoksen ongelmana”, jolla viitataan Sokrateen kyvyttömyyteen oikeuttaa oma todistamisen metodinsa tai sen kautta todistettujen kantojen pätevyys (ks. esim. Vlastos 1983a). Sokrates ei pysty todistamaan keskustelussa käsiteltyä kantaa sen enempää oikeaksi kuin vääräksikään, vaan ainoastaan sen olevan ristiriidassa muihin käsityksiin. Vlastoksen mukaan Sokrateella on siis ”sokraattisissa” dialogeissa moraalisten väitteiden todistamisen ja kumoamisen metodi, joka on nimeltään ”*elenkhos*”. Sitä käytetään varsinkin kumoamisen merkityksessä (ks. *Menon* 75d2), mikä vastaa siten myös Sokrateen roolia dialogeissa keskustelijan kannan kumoajana.

”Elenkhoksen ongelman” käsittelyä motivoi tulkintani tiedon ja mielipiteen välisestä erosta laadullisena erona. Vaikkakin tiedon kohteesta voi olla mielipiteitäkin, kuten alaluvussa 2.3. esitettiin, niin Sokrates ei pyri ”jalostamaan” mielipidettä tiedoksi. Jos oletamme, että tieto on jotain varmaa, joka ei ikinä voi muuttua, niin tieto ei voi asettua muotoon ”pythagoraan lause on tosi”, sillä tälle väittämälle on aina vaihtoehto ”pythagorana lause on epätosi”. Tieto pythagoraan lauseesta näyttäisi tarkoittavan pikemminkin pythagoraan lauseen ymmärtämistä, jota varten vaaditaan ymmärrys geometriasta (ja näyttävästi myös matematiikasta) yleensä, mitä matematiikkaa opettava ei voi argumentein oppilaalleen pakottaa. Pikemminkin oppilaan on itse opittava

²⁹ Toisaalta Platon saattaa viitata myös oikeaan mielipiteeseen, joka siis ”osuu oikeaan” (*epitygkhanō*) (97c7). Mutta Menonin vastalause kyseenalaistaa myös tämän, sillä jos kukaan ei tiedä, mitä hyve on, niin ei myöskään ole mahdollisuutta sanoa, milloin joku on osunut oikeaan oikealla mielipiteellään, sillä hänellä ei ole mitään kriteeriä, jonka mukaan myöntää jonkin osuvan oikeaan. Aporian kannalta tämä jälkimmäinen ongelma ei ole kuitenkaan olennainen, vaan käsittelen sitä tarkemmin seuraavassa luvussa.

ymmärtämään asia, eikä tätä ymmärrystä voi asettaa propositionaaliseen muotoon, kuten sitä modernin termin saatettaisiin kutsua. Sama pätee myös aporiaan. Sokrates ei voi lopulta pakottaa toista huomaamaan omaa tietämättömyyttään, vaan ainoastaan johdatella toista käsittämään asia itse.

Käyn seuraavaksi läpi Vlastoksen alkuperäisen argumentin ja sitä vastaan esitetyn kritiikin, joka yhtä lailla katsoo Vlastoksen tavoin Sokrateen pyrkivän todistamaan dialektisesti yksittäisiä väitteitä (luku 3.1-3.1.1).³⁰ Tätä vasten pyrin osoittamaan, että Sokrates ei kumoa *Menonissa* väitteitä, vaan *mielipiteen*, jonka Menon tai Anytos omaa (luku 3.1.2). Tämän ymmärryksen lunastettua käsittelen tarkemmin aporian luonnetta ja sen merkitystä mieleen palauttamisen kannalta (luku 3.2)

3.1 ELENKHOKSEN ONGELMA

Vlastoksen mukaan elenkhoksen tehtävänä on todistaa keskustelijan väite p vääräksi: ”Mitä Sokrates tosiasialla tekee missä tahansa elenkhoksessa, on tuomita p osaksi epäyhdenmukaista premissijoukkoa; tehdäkseen tämän hän ei todista p :n olevan epätosi, vaan joko se on epätosi tai premissijoukossa jokin tai kaikki premissit ovat väärässä” (Vlastos 1994b: 3). Sokrates todistaa siis $ei-p$:n osoittamalla, että se ei ole yhtenäinen keskustelijan muiden käsitysten kanssa.

Sokrates Vlastoksen mukaan pystyy osoittamaan deduktiivisesti keskustelijan muiden käsitysten avulla, että alkuperäisen väitteen kielto on tosi (mt.: 4). Esimerkiksi Menonin käsitys hyveen ykseydestä on ristiriidassa hänen väitteensä kanssa. Toisin sanoen Sokrates todistaa, että joukosta keskustelijan muita käsityksiä $\{q, r\}$ seuraa $ei-p$. Toisin sanoen Sokrates ei suoraan todista $ei-p$:tä, vaan ainoastaan, että keskustelija ei voi pitää p :tä totena, jos hän pitää käsityksiä q ja r tosina. Näin ollen ei ole kuitenkaan Vlastoksen mukaan todistettu, että $ei-p$ on tosi, vaan ainoastaan keskustelijan ristiriita itsensä kanssa uskoessaan p :n olevan tosi (eli joukko $\{p, q, r\}$ on ristiriitainen). (Vlastos 1994b: 11.)

Tästä seuraa niin kutsuttu ”elenkhoksen ongelma”, eli jos elenkhos voi Vlastoksen mukaan saavuttaa ainoastaan johtopäätöksen, että väite on ristiriidassa muiden keskustelijan uskomusten kanssa, niin pelkästään tämän perusteella ei voida ratkaista ovatko muut uskomukset vai väite epätosi. Vlastoksen mukaan siis epäjohdonmukaisuudesta ei voida vielä todistaa, miksi premissit olisivat tosia, jolloin siis

³⁰ (ks. esim. Penner 2007; Santana 2011; White 2011)

itse väitettäkään ei voida todistaa vääräksi. Vlastos pitää todistusta ei- p :stä mahdollisena vasta sen jälkeen, kun Sokrates on antanut myös ”loogisesti vakuuttavan todistuksen, että p on epätosi”. Näin ollen olisi siis todistettava, miksi väite uskomusten sijaan on epätosi. (Vlastos 1994b: 20-21; ks. myös Vlastos 1982: 711-12; Penner 2007: 11; White 2011: 19-20.)

Vlastoksen oma ehdotus on, että Sokrates olettaa omien käsitystensä olevan tosi ja tietää siten, että toisen väite p on epätosi, sillä hän itse jo tietää (tai uskoo) ei- p :n olevan tosi. Vlastoksen mukaan Sokrates tekee täten oletuksen ”A”, jonka mukaan väärän uskomuksen omaavalla ”on samaan aikaan myös tosia uskomuksia, joista seuraa väärän uskomuksen kielto” (Vlastos 1994b: 25). Vaikka Sokrates siis tietää väitteen p olevan väärä, koska q ja r ovat tosia, hän epäonnistuu dialogeissa kertomaan, mistä episteemisistä syistä näin on. Sokrates on kuitenkin aina *Menoniin* saakka epistemologisesti ja metodisesti naiivi (mt.: 25), eli ainoa syy Vlastoksen mukaan Sokrateelle olettaa oletuksen ”A” on, että induktiivisesti metodi on toiminut aina hänen kumotessaan vääränä pitämänsä kannan (1994b: 26; ks. myös Vlastos 1983b: 73-74). (ks. White 2011: 23.) Sokrates tekee siten Vlastoksen mukaan toisen oletuksen ”B”, jonka mukaan hänen omat uskomuksensa ovat ”elenktisesti” testattuja ja aina yhdenpitäviä (vaikkei Sokrates väitäkään ”tietävänsä” asiaa) (1994b: 28).

Esittelen seuraavaksi sitä kritiikkiä, jota Vlastosta vastaan on esitetty. Koska oma vastaukseni ja ongelmankehittelyni liittyy Vlastoksen epistemologisiin ennakkooletuksiin ja sen merkitykseen aporian kannalta, niin esittelen lyhyesti perinteistä kritiikkiä. Keskityn tässä Richard Krautin esittämään kritiikkiin kehitelläkseni edelleen sitä käsitystä, jonka mukaan elenkhos on deduktiivinen ja pätevä metodi väitteiden todistamiseen. Tämän jälkeen esitän oman kannan mukaisen vastaukseni, jolla pyrin osoittamaan, että Vlastoksen oletus elenkhoksen deduktiivis-loogisesta luonteesta sekä sen tavoitteista eivät päde ainakaan *Menonissa* (luku 3.1.2).

3.1.1 Perinteinen kritiikki

Vlastoksen ongelma koskee Sokrateen hiljaisuutta hänen käyttämiensä premissiensä suhteen. Sokrates ei Vlastoksen mukaan koskaan puolusta omia uskomuksiaan, mutta hänen on oletettava ne aina tosiksi, jotta voisi todistaa väitteen p vääräksi. Tällöin Sokrates siis ei todista loogisesti vaan dogmaattisesti keskustelijan kannan vääräksi. (Vlastos 1994b: 25-26; ks. myös Kraut 1983: 61; Polansky 1985: 248.) Kraut kuitenkin pitää elenkhosta pätevänä väitteiden kumoamiseen sekä todistamiseen myös ilman

Sokrateen vankkumatonta uskoa omiin käsityksiinsä (Kraut 1983: 59; vrt. Polansky 1985: 258). Elenkhos ei Krautin mukaan ole pelkästään negatiivinen menetelmä, joten sillä pystytään tukemaan jotakin tiettyä kantaa eikä ainoastaan osoittamaan keskustelijan uskomusten välistä epäyhtenäisyyttä. Argumentoidessaan Sokrates ei ainoastaan osoita uskomusten välistä ristiriitaa, vaan antaa myös induktiivisia perusteluita dogmaattisen omien kantojensa oikeassa pitämisen sijaan. Näin ollen Krautin mukaan varsinkin Vlastoksen esittämä oletus ”B” on perusteeton eikä vastaa Sokrateen omaa kantaa. (Kraut 1983: 60-61.)

Krautin mukaan Vlastoksen argumentin heikoin kohta on sen oletuksessa, että tavanomaisista uskomuksista ei voi johtaa epätavallisia uskomuksia (mt.: 63). Vlastos siis olettaa, että Sokrates ei voi tukeutua sen enempää yleisesti hyväksytyihin (*endoxa*) mielipiteisiin kuin itsestään selviinkään (1994b: 13). Vlastoksen mukaan Sokrates ei olisi koskaan päässyt *endoxan* avulla omiin epätavanomaisiin kantoihinsa (kuten epäoikeudenmukaisuuden kärsimisen paremmuudesta sen aiheuttamiseen nähden) (1994b: 15-16; 1982: 713; ks. myös Polansky 1985: 251). Tämä oletus on Krautin mukaan kuitenkin väärä, sillä esimerkiksi paradoksit ja dilemmat perustuvat juuri sille mahdollisuudelle, että tavanomaisista uskomuksista voidaan johdatella tuloksia, jotka ovat arkijärjelle mahdottomia. Kraut antaa tästä esimerkkinään Zenonin paradoksit, jotka perustuvat hyvin tavanomaisille käsityksille liikkeestä tai ajasta mutta jotka johtavat päättelyketjun kautta paradoksiin. (Kraut 1983: 63.) Myös Ronald M. Polanskyn mukaan Sokrates tukeutuu miltei aina *endoxaan* argumentoidessaan. Polansky viittaa *Menoniin*, jossa Menon hyväksyy oikeudenmukaisuuden olevan hyveen osa (73d6-8), mikä selvästi on yleisesti hyväksytty käsitys, eli *endoxaa*. (Polansky 1985: 252-53; ks. Benson 2000: 51, n67.)

Vlastoksen mukaan Sokrates ei kuitenkaan voi perustaa käsityksensä totuutta yleiseen hyväksyntään, vaikka yleisesti hyväksytty käsitys paljastuisikin todeksi. Yleinen hyväksyntä ei takaa totuutta, ja ”Sokrateen niillä kannoilla, joista Kallikleen mukaan ’kääntävät ihmiselämämme ylösalaisin’ (*Gorgias* 481c)” katoaisi pohja. (Vlastos 1994b: 15-16.) Tämä on totta myös *Menonissa*, jossa Vlastoksen mukaan orjapoika ei voi vedota Sokrateen tai Menonin omiin kantoihin pyrkiessään oikeuttamaan tai pitämään totena omaa käsitystään (1994a: 159). Kraut on tässä samaa mieltä: Sokrates ei pohjaa väitteen totuutta yleiseen hyväksyntään. Sen sijaan Sokrates vetoaa itsestään selviin, psykologisesti vetoaviin kantoihin, joita on miltei mahdotonta kieltää. Ne ovat

propositioita, ”jotka ovat niin uskottavia, että ne eivät tarvitse perusteluja”. (Kraut 1983: 64-65.)

Sokrates siis vetoaa toiseen Krautin mukaan tavalla, jota on mahdotonta vastustaa: ”*Gorgias* viittaa siihen, että Sokrateen kumottua vastustajansa, ei tämä tiedä mihin kääntyä tuntiessaan Sokrateen argumentin premissit niin mahdottomiksi vastustaa” (1983: 66). Premissien kieltäminen olisikin siten pelkästään riidanhakuisuutta ja pelkän argumentin vuoksi väittelyä (mt.: 64).

Sokrateen kanssa keskustelevalle ei tarvitse viitata Sokrateen auktoriteettiin ja tämän käsityksiin, jotta ymmärtäisi oman väitteensä *p* olevan väärä. Jos näin olisi, niin keskustelijan olisi tunnettava Sokrates ja tämän käsitys keskusteltavasta aiheesta etukäteen, jotta voisi huomata oman tietämättömyytensä. Bensonin mukaan tämä vaatimus rajoittaisi huomattavasti sitä joukkoa, jonka kanssa Sokrateen olisi mahdollista keskustella (2000: 47). Näin ollen esimerkiksi Menon, joka on saapunut Thessaliasta eikä tunne Sokratesta etukäteen,³¹ ei pystyisi ymmärtämään todistusta, sillä hän ei tunne niitä käsityksiä, joiden perusteella Sokrates olisi Vlastoksen mukaan tarkoitus todistaa Menonin väite vääräksi.

Sokrateen ei siten Krautin mukaan tarvitse perustella kantojaan, vaan keskustelijan on välttämättä hyväksyttävä premissit, ja jättäessään hyväksymättä Sokrateen todistusta joudutaan elämään ristiriidassa itsensä kanssa (1983: 67). Tällöin Sokrates ei vakuuta toista omien uskomustensa perusteella missään dogmaattisessa mielessä, vaan pyrkii saamaan toisen näkemään oman käsityksiensä sisäisen ristiriidan tämän omien uskomusten perusteella. Tällöin Sokrateen ei tarvitse antaa perusteluja premissilleen, jolloin jouduttaisiin regressioon, vaan hän voi perusteluissaan tukeutua toisen hyväksyntään ja siten osoittaa, että toinen todella on aporiassa.

Kraut ei pidä myöskään omien kantojen yhtenäisyyttä olennaisena toisen kumoamista varten, vaan kantojen yhtenäisyys on pikemminkin tavoite itsessään, johon myös Sokrates pyrkii. Tällöin Sokrates ei Krautin mukaan vielä omaa yhtenäisiä uskomuksia (oletus ”B”), vaan pyrkii sitä kohti yhtä lailla kuin hänen keskustelukumppaninsa. (Kraut 1983: 70.)

³¹ Menon on ennen dialogia ainoastaan kuullut Sokrateesta puhuttavan (79e7-80a1).

Samalla tavoin Thomas C. Brickhouse ja Nicholas D. Smith katsovat, että vaikka kukaan ei ole pystynyt osoittamaan Sokrateen olevan väärässä esimerkiksi pitäessään epäoikeudenmukaisuuden kärsimistä parempana kuin sen aiheuttamista, tästä ei voida vielä päätellä, että Sokrates pitäisi omia uskomuksiaan keskenään ristiriidattomina. Ateenalaisten episteemisestä köyhyydestä (ks. *Apologia* 21b-23b, *Menon* 71b1-4) ei siten voida päätellä, että heitä viisaampi olisi todella viisas tai omaisi yhtenäisen uskomusjoukon. (Brickhouse & Smith 1984: 193.) Heidän mukaansa myöskään elenkhos ei vaadi Sokratesta ja tämän dogmaattisesti pidettyjä uskomuksia, vaan myös toiset voivat Sokrateen mukaan tutkia asiaa yhtä lailla (ks. esim. *Apologia* 23c, 39c-d) (Brickhouse & Smith 1984: 194; ks. myös Benson 2000: 46-47). Sokrates esimerkiksi pyytää *Apologiassa* toisia häiritsemään poikiaan samalla tavalla kuin hän on häirinnyt ateenalaisia (41e-42a) ja samaten *Menonissa* Sokrates pyytää Menonia osoittamaan Anytokselle saman, mistä hän on Sokrateen kanssa keskusteltuaan tullut hyväksymään.

Pyrin seuraavaksi kehittelemään omaa vastaustani aporiasta ja Sokrateen tavasta johdattaa toinen siihen. Otan toisaalta kantaa ”elenkhoksen ongelma” -keskusteluun, ja pyrin osoittamaan, missä mielessä Vlastoksen ongelmanasettelu ei päde *Menonissa*.

3.1.2 Elenkhos ja aporia

Pyrkiessäni osoittamaan Platonin ajattelun ontologisen realismin katson Vlastoksen toimivan epistemologisen tulkinnan sisällä hänen pyrkiessään ymmärtämään Sokrateen metodia. Sokrateen metodilla tarkoitan tässä jotakin modernia deduktiivista logiikkaa muistuttavaa. Toisin sanoen Sokrates kumoaa vastustajansa formaalein keinoin. Näin ollen Vlastoksen esittämälle ”ongelmalle” olennaista on käsitys tiedosta *a priorisena* reflektiona, jossa käsityksen oikeellisuuden ehto palautuu lopulta tiedon formaaleihin ehtoihin. (ks. Penner 2007: 3.)

Ongelma syntyy Vlastoksen vaatiessa loogisuutta Sokrateen metodilta: ”Argumentissa toiseen voi vedota ainoastaan loogisin keinoin” (1994b: 20). Näin ollen Sokrateen argumentti ei pysty osoittamaan, että $ei-p$ on tosi, sillä joukko $\{q \text{ ja } r\}$ on todistamatta, jolloin Sokrates pystyy, loogisesti tarkasteltuna, toteamaan pelkästään $p:n$ epäyhtenäisyyden tämän joukon kanssa (1994b: 20-21; 1982: 712).³² Tarkoitukseni ei siis ole osoittaa, mikä Sokrateen metodi todella on tai miten Vlastos epäonnistuu esittämään tämän metodin. Sen sijaan pyrin huomauttamaan, että pyrkimys ymmärtää Sokratesta

³² Vlastoksen loogisista oletuksista ja niiden ongelmista löytyy tarkemmin esimerkiksi Brickhouse & Smith (1984) ja Penner (2007).

puhtaan loogisesti vie harhateille sen suhteen, miksi ja miten Sokrates pyrkii johdattelemaan toisen aporiaan.

Seuraan tässä Pennerin hahmottamaa suuntaa, jonka mukaan Vlastoksen vakavin ongelma on juuri oletus sokraattisesta metodista loogis-deduktiivisena toimintana. Se on pyrkimys ymmärtää Sokratesta modernin logiikan tutkimuksen keinoin, ja se palauttaa Pennerin mukaan kaikki lauseet niiden loogisiin kykyihin tai seurauksiin. Tällöin siis kaksi lausetta tarkoittaa samaa siinä, missä niillä on samat loogiset ”voimat”, eli niiden seuraussuhteet ovat samat. (Penner 2007: 3-4.) Tällöin Pennerin mukaan sivuutetaan lauseiden kulttuurinen, kirjallinen (juoni ja esittämisen tapa) sekä todellisuuden viitekehys (josta tarkemmin: luku 2.3), mutta myös puhujan oma aikomus tai tarkoitus. Näin ollen kaksi lausetta, jotka sanovat saman asian ei-loogisen viitekehyksensä puolesta, saattavat loogisesti tarkasteltuna olla erilaisia. (2007: 4-5.)

Jos siis Vlastoksen ehdotuksen sijaan pyritään huomioimaan ei-loogisia viitekehyksiä, on mahdollista huomata, että oletukset q ja r eivät ole loogisesti irrallisia tai erillisiä käsityksiä suhteessa väitteeseen p , vaan ne ovat usein osa tai jokin puoli siitä, mitä p sanoo. Näin ollen ei synny oikeuttamisen ongelmaa, koska oletusten q ja r ei välttämättä tarvitse olla täysin erillisiä lauseita, vaikka ne ovatkin loogisesti toisistaan eroteltavissa. Näin ollen Sokrateen ei tarvitsisi dogmaattisesti pitää kiinni q :sta ja r :stä, vaan ristiriita osoittautuisi väitteen p sisäiseksi ristiriidaksi, jolloin väite p olisi mahdollista todistaa epätodeksi³³. (Penner 2007: 13-14.) Avatakseni tätä kantaa käytän esimerkkinä *Menonissa* Sokrateen ja Anytoksen välistä keskustelua liittyen hyveen opettajiin (89e6-95a7). Pyrin sen avulla osoittamaan, että Sokrates johdattaa toisen aporiaan ilman dogmaattisia tai puhtaan loogisia keinoja.

Sokrateen ja Anytoksen keskustelun aiheena on hyveen opettajien olemassaolo. Kuten lääkärit opettavat lääketiedettä ja huilunsoittajat huilunsoittoa, pitäisi olla myös joku, joka pystyy opettamaan hyvettä (90b5-c2, 90e10-91b5). Anytoksen mielestä hyvettä voi opettaa hyveellinen, eli hänen mukaansa kuka tahansa Ateenan jalosukuinen kansalainen (92e3-6). Anytos on siten samaa mieltä Theogniin runon kanssa, jonka mukaan on syytä olla parempien seurassa, sillä näiden seurassa oppii itsekin paremmaksi (95d4-e1). Anytos täydentääkin, että hyvät (*agathoi*) ovat oppineet itseään vanhemmilta, jotka siis

³³ Vaikkakaan ei missään lopullisessa mielessä, sillä kaikki Sokrateen esittämät todistukset ovat suhteessa keskustelijan käsityksiin siitä, miten hän ymmärtää väitteen p ja mitä tästä väitteestä seuraa. (ks. Benson 2000: 48; Penner 2007: 11-12.)

myös olivat hyviä (93a2-4). Voidaankin ajatella, että Anytos esittää määritelmän: hyveelle (tai ”hyvänä olemiselle”) on olemassa opettajia. Sokrates ja Anytos kuitenkin näkevät tästä syystä Ateenan ja sen kansalaisten tilan täysin vastakkaisina: Anytoksen mukaan jokainen rikkaasta perheestä oleva pystyy tekemään Menonista hyveellisemmän, kun taas Sokrateen mukaan Ateenan kansalaiset hänen itsensä tavoin kärsivät suoranaista köyhyyttä (*sympenomai*) asian suhteen (71b1-2). Sokrates ei siis voi sitoutua Anytoksen premisseihin, toisin kuin Vlastoksen kanta näyttäisi vaativan.

Koska Anytos hyväksyy kannan, jonka mukaan hyviä ihmisiä on olemassa ja heitä on myös ollut ennenkin (93a2-4), Anytoksen hypoteesi voidaan asettaa kokeeseen tutkimalla hyveellisiä ihmisiä ja heidän kykyjään opettaa jotakuta toista olemaan hyveellinen. Tällöin on pohdittava kahta vaihtoehtoa: joko hyveellinen ihminen on ollut sitä tietonsa puolesta ja siten voinut siirtää sen toiseen tehden tästä myös hyvän, tai vaihtoehtoisesti hyvettä ei voi antaa toiselle tai saada sitä joltakulta, jolloin Anytoksen alkuperäinen väite hyveen opetettavuudesta on väärä (94e2).

Pohtiakseen tätä Anytoksen kanssa Sokrates nostaa esiin Themistokleen, Aristeideen ja Perikleen, joista yksikään ei kuitenkaan pystynyt itse tai opettajan avulla tekemään pojistaan hyveellisiä (93b7-94c1). Sokrates mainitsee myös Thukydideen, joka ei edeltävien tavoin pystynyt kasvattamaan pojistaan hyviä, vaikka ”olikin mahtavasta suvusta, oli valtionasioissa hyvin vaikutusvaltainen” (94d5-6). Näin ollen Sokrates toteaa, että hyvettä ei voida opettaa, tai ainakaan siihen ei kukaan Anytoksen jalona ja hyvänä kansalaisena pitäjä ole pystynyt.

Anytos toisin sanoen väittää hyveen olevan opetettavissa kenen tahansa hyveellisen ihmisen toimesta, ja näitä hyveellisiä ovat ateenan jalosukuiset kansalaiset. Vlastoksen voitaisiin katsoa jakavan tämä väite ja sen kumoamiseen vaadittavat premissit kolmeen loogisesti erilliseen osaan, eli *p*: ”Hyvettä voidaan opettaa hyveellisen toimesta”, *q*: ”Jalosukuinen Ateenan kansalainen on hyveellinen” ja *r*: ”Yksikään jalosukuinen ei ole pystynyt tekemään pojastaan hyveellistä”. Näin ollen *q* ja *r* osoittavat, että *ei-p* on tosi. Näistä premisseistä jälkimmäinen on käsitys, jota Anytos ei alun perin kannata, vaan joutuu keskustelun aikana myöntämään sen todeksi. Väitteet ovat kuitenkin loogisesti erillisiä, eikä *p*:n totuudesta seuraa, että *q* tai *r* olisivat totta. Tällöin myös Sokrateen osoittaessa premisseistä *q* ja *r* seuraavan *ei-p* joudutaan samaan elenkhoksen ongelmaan, josta on keskusteltu ylempänä.

Asia voidaan kuitenkin käsittää myös Pennerin tavoin, eli q ja r ovat *osa* sitä, mitä Anytos pyrkii sanomaan sanoessaan, että hyveelle on olemassa opettajia. Ne voitaisiin tällöin lajitella pikemminkin muotoon p_1, p_2, p_3 . Näin ollen q ja r eivät ole täysin irallisia p :stä, vaan ovat osa Anytoksen käsitystä, jonka mukaan hyveelle on olemassa opettajia. (ks. Penner 2007: 13-14.) Toisin sanoen Pennerin mukaan puhujan tarkoitusta ei voida palauttaa puhutun lauseen tarkoitukseen, sillä Anytokselle lause ”hyvettä voidaan opettaa” tarkoittaa eri asiaa kuin mitä se saattaisi tarkoittaa modernille lukijalle, eli sen merkitystä ei voida loogisesti eristää kulttuurin tai puhujan omasta viitekehityksestä.

Toisin sanoen p_2 ja p_3 ovat jotain, jonka hyväksytyään Anytos joutuu myöntämään, että hänen käsityksensä p on ristiriitainen. Tämä ristiriita ei kuitenkaan ole ristiriitaa käsitykselle ulkoisiin premisseihin nähden, vaan ristiriita on p :ssä itsessään, sikäli kuin Anytos on valmis hyväksymään premissit p_2 ja p_3 osaksi hänen käsitystään p . Sokrateen ei siis ole tarkoitus osoittaa, että ei- p on aina ja ikuisesti totta, vaan hänen tarkoituksenaan on osoittaa, että Anytos ei tiedä asiaa hänen uskoessaan käsityksen p_{1-3} olevan tosi.

Pennerin tulkintaa voi tukea entisestään analysoimalla tarkemmin Geometrista esitystä ja sen seurauksia aporian kannalta. Sokrates päättelee Menonin kanssa esityksen johdosta, että poika on ensinnäkin ilmaissut ainoastaan omia mielipiteitään, eli ne olivat lähtöisin pojasta³⁴. Poika ei ole kuitenkaan voinut olla tietoinen asiasta, sillä kukaan ei ole opettanut pojalle geometriaa ennen Sokrateen kanssa käytyä keskustelua. Pikemminkin Sokrates ”herätti” nämä mielipiteet pojasta kysymyksillään: ”Nämä samaiset käsitykset ovat nyt kuin unesta herätetyiksi tulleita [*anakekinēntai*]³⁵” (85c9-10). Juuri kysymysten avulla poika tulee tietoiseksi omista mielipiteistään, joita omasi asiasta jo etukäteen.

Anytos joutuu siis hyväksymään p_3 , mutta tulee tästä mielipiteestä tietoiseksi vasta keskustellessaan Sokrateen kanssa. Sikäli kuin Anytos siis pitää hyvettä opetettavana, ja jonka opettajina hän pitää jalosukuisia, voi Sokrates osoittaa käsityksen p_{1-2} johtavan myös p_3 :seen. Vasta p_3 osoittaa, että Anytoksen käsitys on väärä eikä hän siis tiedä asiaa. Se ei ole voinut olla Anytoksen tiedostama seikka asiasta, vaan vasta Sokrateen kanssa

³⁴ Kirjaimellisesti: ne olivat pojassa (*eneisin*).

³⁵ *Anakineō* on hankala verbi kääntää, ja sen käännösvalinta tulee välttämättä vaikuttaneeksi myös tulkintaan. Se voidaan ymmärtää niin heilumisena kuin heräämisenä. Esimerkiksi Herodotoksen Historioissa sitä käytetään ilmaisemaan keihästen heiluttelua (4.94). Heiluttelu/heiluminen ratkaisuun nojautuu esimerkiksi Tyni käännöksessään, eli ”käsitykset ovat aluksi hänen mielessään sekavina”, eli ne heiluvat ympäriinsä. Englanninkielisissä lähteissä se käännetään taas toistuvasti heräämisenä (*stirred up*). Koska verbi on tekstissä perfektin passiivissa, niin käännetään sen itse juuri heräämisenä, tai pikemminkin herätetyksi tulemisena. Se tarkoittaa tulkinnan kannalta, että Sokrates herättää pojassa esiin käsityksiä, jotka uinuivat pojassa tätä ennen.

keskusteltuaan hän huomaa, että hänen käsityksensä p on väärä sikäli kuin Ateenassa yksikään jalosukuinen ei ole pystynyt tekemään pojastaan hyveellistä.

Tästä Vlastos on samaa mieltä. Hänen mukaansa käsityksen omaamisella³⁶ on dialogeissa hyvin rajattu merkitys, jonka mukaisesti mielipiteen voi omata ”niistä lukemattomista asioista, jotka eivät koskaan ole tulleet mieleemme, mutta jotka siitä huolimatta *seuraavat* [entailed]” jo omatuista käsityksistämme (1994b: 23). Toisin sanoen Anytoksen käsityksestä p_{1-2} seuraa, että myös omaa käsityksen p_3 . Toisin kuin Vlastos pidän kuitenkin tätä seurausta Pennerin tavoin jonain muuna kuin loogisena seurauksena. Kuten johdannossa jo osoitin, Anytoksen tapauksessa seuraussuhteena on hänen aristokraattisen demokratian kannatuksensa. Anytos siis uskoo, että hyve on opetettavissa hyveellisten toimesta, joita ovat vapaat (eli jalosukuiset) Ateenan kansalaiset. Tämä seuraussuhde on mahdollinen vain siinä hyvin tarkassa demokraattisessa viitekehyksessä, jonka osana Anytos itsekin on.

Sokrates ei kuitenkaan pyri osoittamaan, että $ei-p$ on tosi, tai ainakaan tämä ei ole syy Sokrateen pyrkimyksille *Menonissa* johdattaa toinen aporiaan. Toisin sanoen *Menonissa* Sokrates ei pyri aporiaan johtavalla keskustelulla todistamaan mitään väitettä oikeaksi, vaan ainoastaan, että kanssakeskustelija ei tiedä asiaa. Olisi nimittäin mahdotonta todistaa tietyt käsitykset omaavan henkilön kanssa käydyn keskustelun perusteella, että $ei-p$ olisi tosi ikuisesti ja aina. Sokrates itsekin sanoo *Menonin* lopussa, että kysymystä hyveen opetettavuudesta ei ole vielä ratkaistu (100b4-6), eli sen enempää Sokrates kuin lukijakaan ei voi Anytoksen kanssa käydyn keskustelun perusteella vielä ratkaista asiaa.

Sokrates on pikemminkin pyrkinyt osoittamaan toisen tietämättömyyden, eli osoittamaan toiselle, että tämä ei tiedä asiasta mitään. Käsittelen tätä seuraavassa alaluvussa, jossa pyrin osoittamaan, että aporiassa on kyse tietämättömyyden tiedostamisesta samalla tavalla, kuin tiedon ja mielipiteen erossa on kyse tiedostamisesta (ks. luku 2). Tällöin todellinen tietämättömyys on sen tiedostamista, että on tietämätön jonkin asian suhteen. Tällöin pystytään ylittämään Menonin paradoksin esittämä ongelma, jonka mukaan ei ole mahdollista tutkia sitä, mitä ei tiedä. Tiedostaessaan oma tietämättömyytensä hyveestä tietämätön pystyy aloittamaan tutkimuksensa asiasta, sillä hän tietää, mitä tutkia. Näin ollen Sokrateen uudelleenmuotoilemana paradoksin väliin tulee kolmas vaihtoehto:

³⁶ Vlastokselle siis ”to believe”, eli uskoa (ja siten ”omata uskomus”). Käänän sen tässä kuitenkin mielipiteen tai käsityksen omaamiseksi, jotta käsitteistö ja niiden merkitys pysyisi tutkielmassa yhtenäisenä.

tietämättömän ja tietävän väliin astuu henkilö, joka tiedostaa oman tietämättömyytensä. Vain tällaiselle henkilölle tutkimus on mahdollista.

Käsittelen tietämättömyyden tiedostamista tietämättömyyden ja tietämisen välissä olevana tilana seuraavassa alaluvussa. Osoitan siinä tarkemmin, mitä tällä tiedostamisella tarkoitetaan *Menonissa* ja miten se eroaa pelkästä tietämättömyydestä. Tällöin tulee esiin myös tulkintani aporiasta mieleen palauttamisen osana. Seuraan tässä Theodor Ebertin (1974) kantaa, jonka mukaan aporian tiedostaminen on mieleen palauttamisen ensimmäinen askel.

3.2 APORIA MIELEEN PALAUTTAMISENA

Sokrateen luonnehtii tarkemmin aporiaa tien ja sen kulkemisen metafora kautta. *Aporia* itsessään tarkoittaa alun perin klassisella kaudella eksyksissä tai umpikujassa oloa, eli toisin sanoen se on vastakohta ”vapaan kulkutien omaamiselle” (*porō*). Esimerkiksi Euripideen *Ion*-tragediassa lause sitä käytetään tässä mielessä: ”*Aporia to dystykhein* (971³⁷)”.³⁸ Selvitän tässä alaluvussa tarkemmin, miten Sokrates osoittaa keskustelukumppaninsa tietämättömyyden ja minkä hän näkee Menonin kannoissa virheellisenä. Tämä kysymys mielessä käsittelen dialogin ensimmäistä osiota, jossa Menon pyrkii selvittämään käsitystään hyveestä.

Aporiassa ollessaan orja on siis kirjaimellisesti ”tullut johdatetuksi eksyksiin” (*hēgeitai aporein*) (84a7-b1). Orjaa on ohjannut hänen käsitys geometriasta ja sen kohteista, mutta nyt edeltävään tilaan nähden hän tietää, että hänen käsityksensä asiasta on virheellinen. Nyt hän siis huomaa ja tulee tietoiseksi omasta tilastaan eli ymmärtää olevansa eksyksissä. Näin ollen poika ei olisi voinut etsiä ulospääsyä tietämättömyydestään, ellei hän olisi tiennyt olevansa eksyksissä. Nyt poika sen sijaan Sokrateen mukaan kaipaa tietoa siitä, mitä ei tiennyt (84c4-6).

Esimerkkinä voidaan ottaa jälleen Anytos, jonka Sokrates on osoittanut olevan tietämätön hyveen opetettavuudesta. Anytos ei kuitenkaan ole tyytyväinen tähän tulokseen, vaan toteaa Sokrateen loukanneen suuria Ateenan sankareita (94e3-95a1). Sokrateen väite loukkaa myös Anytosta itseään, sillä hänen oma isänsä on rikas ja viisas, kuten Sokrates ymmärtää kertoa (vaikkakin ironiseen sävyyn)³⁹ (90a1-5). Anytos itsekin on rikas, hyvin

³⁷ (Euripides [1904] 1955)

³⁸ ”Onnettomuudesta ei ole ulospääsyä.”

³⁹ Sokrates käyttää myös aporian merkitystä köyhyytenä (78e3-5). Tiedon omaamisen mielessä Menon ja orja molemmat ovat yhtä köyhiä, mutta ainoastaan orja ymmärtää oman omaisuutensa todellisen arvon ja

koulutettu ja korkeassa virassa, mutta Sokrateen mukaan tämä on näennäistä rikkautta, ja Anytos on siten yhtä köyhä kuin Sokrateskin siinä, ettei kummallakaan ole tietoa hyveestä (Sokrateen itsensä mukaan).

Anytos ei kuitenkaan joudu aporiaan, eli hän ei tiedosta tietämättömyyttään, sillä hän ei ylpeydeltään pysty näkemään omaa tilaansa, vaan pitää Sokratesta ateenalaisten esikuvien panettelijana. Anytos ei toisin sanoen pysty tutkimaan asiaa, sillä luulee tietävänsä asian ja syyttääkin Sokratesta keskustelun tuloksesta. Hän ei siis pysty aloittamaan tutkimusta hyveen opetettavuudesta, sillä hän ei tiedosta olevansa tietämätön asian suhteen. Näin ollen orjapoika on Anytosta paremmassa tilassa tutkimaan asiaa, josta ei omaa tietoa, sillä hän tiedostaa oman tietämättömyytensä.

Kuten dialogissa muuallakin puhuttaessa käsityksen johtamisesta johonkin, Sokrates asettaa käsityksen oikeellisuuden kriteeriksi käsityksen hyödyllisyyden tai haitallisuuden. Sokrates ja Menon eivät ole kokeellaan aiheuttaneet vahinkoa näyttämällä pojalle tämän tietämättömyyden, vaan pikemminkin siitä on ollut tälle hyötyä, sillä nyt vasta hän ymmärtää oman tilansa (84b6-c6). Itse eksyneisyys ei ole hyödyllistä, vaan tämän eksyneisyyden tiedostaminen. Se kontrastoituu Menonin tilanteeseen dialogin alussa, jossa hän väittää hyveen olemuksen olevan sanottavissa ilman minkäänlaista aporiaa (*ouk aporia eipein aretēs peri hoti estin*) (72a1-2).

Jos hyödyllisyys ja haitallisuus syntyvät aina suhteessa todelliseen, kuten aikaisemmin todettiin, niin hyödyllisyyden voidaan katsoa syntyvän käsityksen vastatessa tai ollessa lähellä totuutta. Näin ollen poika hyötyy siitä, että käsittää oikean tilansa. Sokrateen (tai ehkäpä kenen tahansa) kanssa keskustelu mahdollistaa siten käsityksen vertaamista tutkimuksessa paljastuvaan todellisuuteen, sillä yksin poika olisi tuskin voinut ylittää omaa vakuuttuneisuuden tunnettaan. Sokrateen avulla hän siis huomaa, että tällainen vakuuttuneisuus on oikeastaan haitallista, sillä se ei johdata häntä oikeaan suuntaan vaan pikemminkin toimettomuuteen.

Todellinen aporia tässä kohtaa on sen myöntäminen, ettei omaakaan hyveestä tietoa. Menon kuitenkin luulee aluksi Sokrateen vahingoittaneen itseään, ja pitää Sokrateen aiheuttamaa aporiaa väliaikaisena tilana, josta on häpeällistä löytää itsensä (Klein 1965:

ymmärtää luopua siitä. Orja tiedostaa, että hänellä on vain mielipide asiasta (ja joka on tässä tapauksessa virheellinen), kun taas Anytos luulee omaavansa tietoa eikä näe oman varmuudentunteensa olevan pelkkää kimallusta.

88). Sokrates ilmaisee Menonin mielipiteen asiasta sanoessaan hänelle, että ”sinä olet ehkä tiennyt ennen tapaamistamme, mutta nyt sen sijaan vaikutat siltä kuin et tietäisi” (80d1-3). Menon ei tiedä, että asia on pikemminkin toisin päin: hän ei tiedä, vaikka vaikuttikin tietävänsä. Tässä mielessä Menonin aporia ei ollut vielä täydellinen hänen pitäessään Sokratesta syyllisenä tilaansa, sillä hän ei vielä ymmärtänyt aporian olevan totuus hänestä itsestään.

Menon vertaa Sokratesta toisen lamaanuttavaan (*narkan poiei*) sähkörauskuun, jonka kosketuksesta Menonin sielu ja suu ovat lamaantuneet (*tēn psychēn kai to stoma varkō*) (80a4-b1). Menon on menettänyt kykynsä puhua: hän ei tiedä, mitä vastata Sokrateelle, vaikka onkin lukuisia kertoja puhunut hyveestä (ja hänen mukaansa vieläpä hyvin). Puheista huolimatta Menon ei pysty sanomaan sitä, *mistä* on puhunut (*nun de oud’ hoti estin to parapan ekhō eipein*). (80b2-4.) Vaikka hän kykenisi antamaan jokaisen puheistaan sanasta sanaan Sokrateelle (niin kuin on ne muille pitänyt), niin siitäkään huolimatta hän ei puhuisi hyveestä siten kuin hyve on. Häntä aporian hetkellä ja sitä ennen ei siis erota hänen puheensa tai niiden sanallinen sisältö, vaan hänen tiedostuksensa oman käsityksensä ja puheen suhteesta sen kohteeseen.

Menon ei siis pysty sanomaan sitä, *mistä* puhuu puhuessaan hyveestä. Jos hän ei huomaisi omaan käsityksensä ja sen kohteen välistä eroa, niin Menonilla ei olisi mitään vaikeuksia puhua Sokrateelle hyveestä. Hänen sielunsa on lamaantunut, koska hänen sielunsa ei pysty ilmaisemaan sitä, mitä hän puheellaan tarkoittaa. Hänen puheensa sisältö siis tarkoittaa eri asiaa kuin mikä hänen tarkoituksensa on. Myös tässä pätee edeltävässä luvussa mainitsemani Pennerin esittämän periaate: puhujan ilmaisulla viitattu kohde voi olla toinen kuin se, johon itse ilmaisu viittaa (2007: 8). Puhujan intentio voi siis esimerkiksi olla puhua hyvästä, mutta tosiasiassa hän puhuukin pahasta.

Tässä tärkeäksi tulee seuraavaksi käsittelemäni käsitys tuttuudesta alustavana suhteena kohteeseen. Hyve on Menonille tuttu, mutta aporian kautta hän huomaa, että hän ei tarkalleen ottaen ole varma siitä, mitä hyve on. Tämä tuttuus edeltää jo asiasta kysymistä tai asian kohtaamista ja pohtimista; muussa tapauksessa Menon ei ymmärtäisi Sokrateen kysyessä hyveen olemusta tämän kysymyksen kohdetta. Tässä geometrinen esitys selventää asiaa: pojalla on käsityksiä neliöstä ja sen ominaisuuksista, vaikkei hän tiedäkään mitään asiasta. Vaikkakin poika antaa väärän vastauksen, hän antaa selvästi väärän vastauksen *neliöstä*; muutenhan se ei olisi alkuunkaan väärä vastaus, vaan liittyisi johonkin muuhun.

Pojalla on mielipide neliöstä, josta häntä ei ole opetettu aikaisemmin ja jota hän ei siis ole koskaan aikaisemmin ajatellut tai josta hän ei ole muodostanut mielipidettä. Sokrateen kysymykset herättävät pojassa käsityksiä, joiden mukaisesti poika antaakin vastauksia rohkeasti liittyen juuri neliöön. Tämä ei kuitenkaan olisi mahdollista, ellei pojalla olisi jotain etukäteistä tuttuutta asiaan; toisin sanoen käsitysten on täytynyt olla pojalle tiedostamattomia. Ne heräävät ”kuin unesta”, kuten Sokrates asian ilmaisee, eli ne heräävät tutkimalla kohdetta. Ilman Sokratesta ja tämän piirtämiä neliöitä poika ei olisi koskaan tullut eksplikoineeksi käsitystä.

Poika ei kuitenkaan tiedä asiaa, ja Sokrates osoittaa tämän hänelle johdattamalla tämän aporiaan. Jos poika ei pystyisi erottamaan käsityksensä kohdetta käsityksestä, niin hän ei voisi tunnistaa omaa käsitystään vääräksi. Jos hän ei pystyisi hahmottamaan käsityksen ja sen kohteen välistä eroa, niin hän ei näkisi omaa virhettään, vaan pitäytyisi edeltävässä kannassaan. Poika ei ainoastaan huomaa omien mielipiteidensä ristiriitaisuutta vaan ymmärtää, että hänen antamansa vastaus ei vastaa kohdetta.

Pennerin edellä esittelemääni kritiikkiä seuraten: jos Sokrates ei ymmärtäisi, että vaikka Menonin puhe ei oikeastaan yksilöi hyvettä, niin Menon kuitenkin tarkoittaa *hyvettä*. Näin ollen Sokrateen on mahdollista osoittaa, että Menonilla ei ole tietoa hyveestä sen sijaan, että voisi osoittaa hänen uskomusjärjestelmänsä olevan pelkästään sisäisesti ristiriitainen. Koska aihe on myös Menonille tuttu, hän huomaa, että hyve ei ole aivan sitä, mitä hän sanoo hyveestä. Jos hän ei tuntisi aihetta, hän voisi sanoa aiheesta mitä tahansa ja ristiriidoista huolimatta ajatella tietävänsä asian.

Samalla tavoin Menonin omat puheet hyveestä ovat olleet ristiriidassa. Hän on tarkoittanut hyvettä, mutta on puhunut jotain muuta. Sokrates Teiresiaan tavoin kuitenkin neuvo, että tiedostamalla oman erehdyksensä ja tyhmyytensä niin Menon kuin Kreonkin voivat välttää itseään uhkaavan ”perikadon” (1023). Myös siis Menonia uhkaa tämä kohtalo, mikäli hän ei ymmärrä omaa tilannettaan. Tämä ei tarkoita sitä, että Menonin täytyisi täysin vetäytyä puhumasta hyveestä, sillä Sokrates pikemminkin pitää sekä poikaa (84a6-7) että Menonia (70b5-c1) rohkeana heidän vastatessaan tämän kysymyksiin omien mielipiteidensä mukaisesti. Rohkeus johtaa kuitenkin helposti ylpeyteen, ja ylpeän ”suurista sanoista tullaan rankaisemaan suurilla lyönneillä” (*Antigone*: 1350). Tähän viittaa Sokrateen pojan tapauksessa käyttämä sana *tharraleōs* (84a6), jolla Sokrates tarkoittaa myöhemmin dialogissa urheutta ilman järkeä (88b4). Sokrates tekee siis Menonilla suuren palveluksen, sillä ilman tämän apua hän olisi

saattanut ylpeydestään johtuen kokea Kreonin kaltaisen kohtalon. Sokrateen kyky johdatella aporiaan on siten kyky osoittaa Menonin käsityksen todellinen merkitys, minkä avulla Menon itsekin huomaa tietämättömyytensä.

Sokrateella ei kuitenkaan ole Teireesiaan kaltaista ennustamisen kykyä eikä hän myöskään väitä tietävänsä asiaa paremmin, vaan kärsii tiedon puutteesta muiden tavoin (71b1-2). Sokrateella täytyykin siten olla jokin toinen tapa, jolla hän pystyy näyttämään Menonille tämän todellisen olotilan eli johdattamaan hänet aporiaan.

Menonin kaksi ensimmäistä vastausta (71e1-72a5, 73c9-d1) eivät kelpaa, koska ne pilkkovat hyveen osiksi. Koska kuitenkin Sokrates osoittaa, että hyveellä on kuitenkin yksi hahmo (*eidos*), jonka kautta monenlaiset hyveet ovat juuri hyveitä (72c6-d1). Ampiaisten tavoin hyveet saattavat erota toisistaan joidenkin ominaisuuksien suhteen, mutta niiden olemus (*ousia*) on sama sikäli kuin ne kaikki ovat samanlaisia sen puolesta, että ne ovat hyveitä tai ampiaisia. Toisin sanoen hyveet eivät eroa toisistaan siinä, missä niistä jokainen on hyve. (72a6-b7.)

Samalla tavalla kaikki ihmiset ovat hyviä, sikäli kuin omaamalla saman asiat he tulevat hyviksi (73c1-3). Näin ollen Menonin ensimmäinen vastaus, joka erottelee hyveen ihmisten välillä erilaiseksi riippuen iästä tai sukupuolesta (71e1-72a5), ei Sokrateen mukaan ole kunnollinen vastaus, sillä hyve on kaikille oltava sama. Toisaalta Menonin toinen vastaus (73c9-d1) jakaa hyveen osiksi, eli puhuu hyveestä sen osan kautta. Jälkimmäisen vastauksen sijaan olisikin Sokrateen mukaan löydettävä se, mikä on kaikille hyveen osille yhteinen (74a9-10). Sen, mitä Menon sanoo hyveestä, olisi siis koskettava kaikkea hyvettä.

Toisin sanoen Sokrates osoittaa, että Menonin mielipide on ristiriitainen, koska se pitää toisaalta hyvettä yhtenä, mutta toisaalta jakaa sen aina osiin. Edeltävä on osa hänen mielipidettään, vaikka Menon ei tietoisesti ollutkaan sitä mieltä. Kuitenkin hän joutuu aina vastaamaan myöntävästi Sokrateen johdatellessa tätä huomaamaan, että pitääkin hyvettä yhtenäisenä. Näin ollen sokrateen kanssa keskusteltuaan Menonille itselleen selviää, mikä hänen todellinen kanta on hyveestä, ja miksi se on lopulta ristiriitainen.

Menon ei lopulta pysty antamaan vastausta kolmannellakaan kerralla. Sokrates pääättelee Menonin kanssa ensiksi, että hyvän tahtominen ei erota hyveellisiä paheellisista, sillä molemmat tahtovat hyvää (78b4-6). Toisaalta taas Menon ei onnistu selittämään hyvettä siihen kykenemisenä, sillä hän lopulta puhuukin edelleen hyveen osasta, eli

kykenemisestä toimimaan oikeudenmukaisesti (79a9-b2). Näin ollen Menon siis huomaa päättelyn avulla, mitä hänen käsityksensä todella tarkoittavat ja miten ne eivät (täysin) päde kohteensa kanssa.

Tälle väitteelle voidaan hakea tukea Sokrateen esittämästä daidaloksen patsaat -vertauskuvasta.⁴⁰ Käsitykset sitomattomina patsaina eivät pysy paikoillaan, vaan ”karkaavat ihmisen sielusta” (*drapeteuousin ek tēs psychēs tou anthrōpou*) (98a2). Menonin määritelmät eivät siis daidaloksen patsaiden tavoin tahdo pysyä paikoillaan, eli ne eivät koske sitä asiaa, josta hän tahtoo puhua. Mielipiteinä ne häilyvät ja vaikuttavat vain toisinaan olevan totta. Jos Menonilla ei olisi mitään käsitystä asiasta, niin hän ei pystyisi puhumaan asiasta millään tavalla eikä myöskään huomaamaan, että hänen puheensa hyveestä eivät ole tosia.

Theodor Ebertin mukaan aporiassa on kyse muistamisesta (1974). Sokrates itsekin sanoo orjapojan olevan muistiin palauttamisen (*anamimnēskesthai*) tiellä tiedostaessaan oman tietämättömyytensä (84a3-4). Ebertin mukaan *anamimnēskesthai* tarkoittaa toisaalta muiston tuomista mieleen ja toisaalta unohdetun muistamista. Se ei ole siis täysin läsnä, sillä muuten sitä ei tarvitsisi palauttaa mieleen, muttei täysin unohdettukaan, sillä muuten sen olisi mahdotonta tulla muistetuksi. Hän lainaa tässä *Fileboksessa* *mnēmē*-verbin erottelua kahteen merkitykseen: muistaminen on toisaalta sieluun aikaisemmin koetun palauttamista (34b6-8⁴¹) toisaalta taas kadotetun uudelleen löytämistä (34b10-c2e). (1974: 86.)

Unohtaminen on siis muiston poissaoloa, jonka tapahtumista ei tiedosta (ja, kuten Ebert huomauttaa, jonka preesensia tai futuuria harvoin käytetään). Muistaminen on siten Ebertille kahden tiedostamisaktin seuraus: (1) unohtamisen tiedostamista (eli sen huomaamista, ettei enää tiedä jotain, minkä ennen tiesi), ja (2) unohdetun uutta muistamista. (1974: 87.) Unohdus siten ylitetään sen esiin tuomisella, että jotain on unohdettu. Tästä pääsemme takaisin aporiaan, sillä Menonin naiivi usko omaan tietämiseensä muistuttaa unohdusta siinä, missä niitä molempia voidaan kuvailla

⁴⁰ Tässä voidaan myös käydä sivupolulla ja kehitellä teemaa *Euthyfronissa* esitetyllä versiolla Daidalos-vertauskuvasta. Euthyfronin päätyessä aporiaan hän myöntää Sokrateelle, ettei pysty sanomaan sitä, mitä ajattelee (*ho no-ō*). Hänen sanansa (*hoi logoi*) eivät ole pysyneet paikallaan, kuten Sokrates huomauttaa, vaan ne ovat tarkoittaneet aina jotain toista kuin mitä Euthyfron on niillä tahtonut sanoa. (11b-c.) Euthyfron ei siis pysty tuomaan hänen ajatuksiensa kohdetta (eli hurskautta) esiin puheessaan, vaan se on karannut toistuvasti hänen hyppysistään joksikin muuksi.

⁴¹ (Platon [1901] 1950b)

tilanteena, jossa ei tiedetä omaa tietämättömyyttä. (Ebert 1974: 88.) Aporian tiedostaminen on siten unohtamisen tiedostamista (eli muistamista).

Tämä on Ebertin mukaan se kanta, joka uusikantilaisilta jää huomaamatta: mieleen palauttaminen on tiedostamisen analogia, eli aporian tapauksessa tietämättömyyden tietoisuuteen tuomista (1974: 88). Juuri tämä on tie tietoon, jonka Sokrates esittää geometrisessa esityksessä ja jonka yhtenä etapeista (*efexēs*) on välttämättä aporia (Ebert 1974: 89; ks. myös Lafrance 1981: 93; Wieland 1982: 305).

Unohduksen tila on siis sekä Menonin että orjan harhaluulo omasta tiedostaan (*oiesthai eidenai*), josta pääsee pois mieleen palauttamisen avulla. Tämä tarkoittaa Ebertin mukaan geometrisessa esityksessä, että poika huomaa oman tietämättömyytensä Sokrateen esittämien kysymysten kautta: ”*Anamnesis* ei siten ole mitään psykologisesti ymmärrettyä aikaisemman tiedon herättämistä, vaan analogiana portaikko: unohdus - unohduksen tiedostaminen – sen muistaminen, mikä unohdettiin, ja toisaalta: mielipiteen omaaminen (*oiesthai eidenai*) – oman tietämättömyyden tiedostaminen – tietäminen.” (1974: 88-89.) Toisin sanoen unohduksen tiedostaminen on sen huomaamista, että mielipide ei sisällöltään vastaa sitä, johon puhujan oli tarkoitus viitata, eli näiden kahden välisen ristiriidan tiedostamista. Vaikka on unohdettu se, mistä puhutaan, niin sitä ei ole unohdettu täysin, sillä muuten puhujan tarkoittaman asian ja mielipiteen välillä ei voisi syntyä ristiriitaa. Näin ollen muistaminen on sen huomaamista, ettei pysty ilmaisemaan tarkoittamaansa puheessa (eli ei tiedä, mistä puhuu).

4 ANAMNĒSIS TODELLISUUDEN TIEDOSTAMISENA

Käsittelen tässä luvussa geometrisen esityksen kolmatta osaa, jossa Sokrates esittää Menonille tien aporiasta tietoon. Geometrisen esityksen ensimmäisessä osassa pyritään osoittamaan, että poika tunnistaa neliön ja omaa siitä mielipiteitä, jotka kuitenkin osoittautuvat tarkemman tarkastelun jälkeen virheellisiksi. Luvussa kaksi käsittelin tätä seikkaa kohteen ja sen käsittämisen välisenä erottamisena. Tiedon kohteesta on mahdollista olla käsitys, vaikka se olisikin väärä tai puutteellinen. Neliöiden tunnistamisen jälkeen Sokrates vie pojan aporiaan, josta käsin pojan on mahdollista huomata oma tietämättömyytensä. Tässä on kyse, kuten edeltävässä luvussa osoitin, mielipiteen ja mielipiteen kohteen välisen eron huomaamisesta (eli eron mieleen palauttamisesta).

Kolmannessa osassa geometrista esitystä Sokrates siis pyrkii kehittelemään pojan kanssa tapaa edetä aporiasta. Se ensisijaisesti tarkoittaa *Menonin* viitekehyksessä totuuden tunnistamista eli oikean mielipiteen tunnistamista todeksi. Käsityksen olisi kuitenkin ankkuroiduttava johonkin, jotta sen voidaan sanoa olevan tietoa. Tällä tarkoitetaan käsityksen sitomista paikoilleen, jolloin se ei enää karkaa sielusta (98a3-4). Toisin sanoen käsityksen totuutta ei voida enää kyseenalaistaa.

Tulkitsen Platonin esityksen aiheena olevan totuuden kriteeri. Jos totuudelle ei ole kriteeriä, tiedolta katoaa pohja, koska ihmisellä ei voisi olla koskaan täyttä varmuutta siitä, että hän tietää jotain. Sokrateelle tiedon kriteerinä on, kuten aikaisemmin mainittiin, pysyvyys. Käsittelen tässä luvussa tarkemmin, mitä Platon mahdollisesti tarkoittaa pysyvyydellä tiedon kriteerinä.

Pyrin antamaan totuuden kriteerin ongelmalle ontologisen vastauksen epistemologisen sijaan. Jälkimmäisessä tiedon mahdollisuus pohjautuu tiedon ehdoille eli metodin ehdottomalle varmuudelle. Tällöin matemaattiset loogiset järjestelmät osoittautuvat yleiseksi vaatimustasoksi kaikelle tiedolle, sillä esimerkiksi geometriassa voidaan saavuttaa (jokseenkin) täysi varmuus järjestelmän totuudesta ja siten sen pysyvyys. Epistemologisen kannan mukaan siis matemaattisen tiedon kaltaiset ehdot toimivat normatiivisina ehtoina kaikelle muulle tiedolle.

Tällöin tulkitaan tietämisen kriteerin pohjautuvan tiedon rakenteeseen ja sen saavuttamisen menetelmän varmuuteen. Tätä mallia edustavina esittelen tarkemmin kolme tulkintaa mieleen palauttamisesta eli Natorpin, Vlastoksen ja Nehamasin tulkinnat, jotka kaikki pyrkivät omilla tavoillaan katsomaan mieleen palauttamista juuri tiedon kriteerinä.

Käsittelen tässä luvussa tätä tulkintaa tarkemmin (luku 4.1), esiteltyäni ensiksi Sokrateen vetämät johtopäätökset geometrisesta esityksestä. Tämän jälkeen tuon esiin epistemologisen kannan heikkoudet sekä vaihtoehtoisen tavan ymmärtää mieleen palauttaminen ontologisesti (luku 4.2) eli tiedon kriteerin asettamisen tiedon kohteeseen. Jälkimmäisessä kriteerinä toimii käsityksen vastaaminen sen kohdetta, eli tiedon saavuttaessa todellisuuden siten kuin se on.

Puolustan tätä ontologista kantaa myös hahmottamalla sitä osana dialogin kokonaisuutta. Tällä tarkoitan ensinnäkin Sokrateen esittämää myyttiä mieleen palauttamisesta (luku 4.2.1). Toisaalta taas, jos geometrinen esitys todella on *todistus* (eli ”näytelmää

näytelmän sisässä”, kuten Ebert sitä kutsuu (1974: 90)), niin sen kolmannen osan olisi tarkoitus vastata dialogin myönteistä, oikeaan mielipiteeseen tähtäävää puolta. Viitataan tällä Sokrateen ja Menonin käymään keskusteluun geometrisen esityksen jälkeen, jossa keskustellaan tarkemmin hyveen opetettavuudesta. Rakennan ontologista tulkintaani ottamalla huomioon juuri tämän osan dialogia, erityisesti Sokrateen esittämän analyysin sielun ja järjen roolista (luku 4.2.2).

4.1 EPISTEMOLOGINEN TULKINTA

Käsittelen seuraavaksi tarkemmin Natorpin tulkintaa *Menonista* ja sitä muistuttavia tulkintoja nykytutkimuksessa, vaikkakin toisessa muodossa ja ilman Natorpin uuskantilaista sanastoa tai perustaa. Tässä nostan esiin varsinkin Vlastoksen ja tämän oppilaan Nehamaksen tulkinnat juuri epistemologisen tulkinnan kehittelyä.

4.1.1 Natorp

Natorpille *Menon* on merkittävä kehitys edeltäviin dialogeihin nähden, varsinkin sen kanssa samanlaisia teemoja käsittelevään *Protagorakseen*. Tähän nähden *Menonissa* tiedon käsite syvenee entisestään tarkentamalla sen luonnetta itseymmärryksenä (*selbsterkenntnis*) mieleen palauttamisen opin muodossa. Natorpin mukaan mieleen palauttamisessa on kyse tiedon alkuperän sijoittamisesta tietoisuuteen. Tällöin siis itseymmärrys on sama kuin objektin ymmärtäminen (*Erkenntnis*), ”sillä enää ei ole olemassa todellista objektia, joka ei tulisi konstituoiduksi ymmärryksen käsitteessä, eli ymmärryksen oman lain mukaisesti”. Toisin sanoen tietoisuuden oma laki (*Das eigene Gesetz des Bewußtseins*) tuottaa myös itse objektin juuri tietoisuuden objektina. (Natorp 1994: 31.) Näin ollen mieleen palauttamisessa on kyse tietoisuuden itsensä asettamien ehtojen ymmärtämisestä. Näiden ehtojen mukaisesti objekti siis on objekti juuri tietoisuudelle itselleen. Mieleen palauttaminen on tällöin itsereflektiota, itsen pyrkimystä ymmärtää itseään.

Natorp katsookin täten sokraattisen tietokritiikin olevan ylitetty (1994: 31). Kaikki tieto on sen hakemista tietoisuuden alkulähteestä, eli tietoisuus ”löytää itsestään tietoa” (*analabōn autos en hautou tēn epistēmēn*) (85d6-7), minkä Natorp tulkitsee tarkoittavan ”itseymmärrykseen heräämistä dialektisen menettelyn kautta” (mt.: 32). Jos oppimisella tarkoitetaan tätä itseymmärryksen herättämistä, niin Platonille todellinen hyveen opettaja on juuri dialektikko, joka pystyy menetelmällään herättämään toisissa itseymmärryksen.

Tällöin siis oppi hyveestä on itseasiassa dialektiikan opettelua, sillä ainoastaan dialektiikka voi tavoittaa totuuden hyveestä. (Natorp 1994: 32.)

Natorp kehittää edelleen *Menonin* tematiikkaa toteamalla, että mielipide pystyy olemaan oikea siinä, missä jokaisessa tällaisessa mielipiteessä on todellisen tiedon siemen, joka kasvaa tiedoksi dialektiikan avulla. Oikea mielipide on ”vain varjo, mutta kuitenkin aina varjo oikeasta hyveestä”. (mt.: 33.) Oikea mielipide on eräänlainen oikea aavistus asiasta, jonka avulla tutkimus voi alkaa. Tieto on siten tämän siemenen, joka on lähtöisin tietoisuudesta itsestään, kehittämistä.

Natorpille *Menonin* suuri keksintö on siten se, että ”tiede pystyy muodostumaan vain ajattelemalla omista ajattelun välineistään lähtöisin” (1994: 34). Natorp tulkitsee, että mieleen palauttamisessa ei ole kyse syntymää ennen opitun tiedon muistamisesta tai sen enempää inkarnaation mahdollisuudesta. John Dillonin mukaan Natorp tulkitseekin asiaa miltei päinvastoin, eli jos ”pojalla on *nyt*, tässä elämässä, kyky tavoittaa totuuksia geometriasta [...], niin mieli on juuri *nyt* rakenteeltaan kykenevä kehittämään lisää näitä totuuksia” (2006: 42). Näin ollen siis mieleen palauttamisessa ei ole kyse ontologisesta opista sielun kuolemattomuudesta tai inkarnaation myytin todistamisesta, vaan mielen kyvystä omien menetelmiensä avulla saavuttaa tietoa.

Kuten edellä mainittiin, Sokrates toteaa totuuden kaikesta olevan sielussamme (*aei hē alētheia hēmin tōn ontōn estin en tē psukhē*) (86b1-2), eli totuus olevasta (*tōn ontōn*) on löydettävissä sielusta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita Natorpin mukaan, että todellisuus jonain yksittäisinä ajallisina tosiasioina olisi sielussa, vaan pikemminkin kyseessä on kokemuksesta ”puhdas” tieteellinen tieto, jolla Natorp tarkoittaa ajatteluprosessin lakeja. Näiden avulla on mahdollista kehittää tietoa, eli tiedon ”on oltava puhdasta kehittävä ajattelun perustavista menettelyn tavoista [*Grundverfahrensweisen des Denkens*]”. (1994: 34.) Tällä Natorp tarkoittaa *a priorista* ajattelua, joka etenee omien menetelmiensä mukaisesti ”puhtaana” kokemuksesta, eli ainoalla ajattelulle itselleen ominaisella tavalla: loogis-rationaalisesti.

Paras esimerkki tämänkaltaisesta loogisesta tutkimuksesta ja sen kohteista on matematiikka ja sen tutkitut kohteet. Tällöin merkittävä ”tiedon syventäminen tapahtuu refleктоimalla matematiikan loogisia perustuksia” (Natorp 1994: 35). Myös eettiset objektit voidaan asettaa tämänkaltaiselle tutkimukselle, mutta silloinkin ne koskevat aina *a priorisia* kokemuksen lakeja, joista kaikki ymmärrys on riippuvaista (mp.). Toisin

sanoen kyseessä on Natorpin mukaan tieto, joka pystyy ”puhtaaseen” todistamiseen, joka tekee oikeista mielipiteistä tietoa (1994: 35). Natorp siis tulkitsee Sokrateen tarkoittavan tätä todistamisen tapaa puhuessaan mieleen palauttamisesta oikeiden mielipiteiden paikalleen asettamisena (98a3-4): ne pohjataan tiedon ehtoihin, jotka sijaitsevat tietoisuudessa ja jotka on mahdollista saavuttaa reflektiolla, mistä taasen on mahdollista päätellä *a priorisesti* muitakin totuuksia (ks. Dillon 2006: 43).

Natorp pitää *Menonin* varsinaisena ansiona *a priorisen* löytämistä: tiedon hyveestä on oltava *a priorista*, sillä tämän tiedon juuret ovat itsetietoisuudessa (1994: 42). Mieleen palauttaminen on avain tähän siinä, missä sen voidaan katsoa Natorpin mukaan olevan loogista tutkimusta, vaikkakin Platon kehittelee tarkemmin dialektiikkaa metodina vasta myöhemmissä dialogeissa (mt.: 38).

4.1.2 Vlastos

Vlastos lähestyy geometrisen esityksen *loogista* sisältöä väittämällä, että piirretyt neliöt eivät ole olennainen seikka pojan oppimisen kannalta. Hän väittää geometrisen sisällön olevan täysin korvattavissa aritmeettisella sisällöllä, jolloin poika oppisi lävistäjien laskemisen sijaan yhteenlaskua. (Vlastos 1994a: 148-49.) Vaikka siis poika olisi opetettu laskemaan kymmeneen kivien avulla, niin yhteenlaskua varten hänen ei tarvitsisi enää etsiä lisää kiviä laskettavakseen. Kaikki, ”mitä hänen tarvitsisi tehdä, olisi päätellä näistä propositioista edelleen, käyttäen pelkästään sääntöä, jonka mukaan saman arvoiset voidaan korvata saman arvoisille ja aritmetiikan assosiatiivista lakia⁴²” (1994b: 150). Vaikkakin poika on siis saattanut oppia laskemaan kymmeneen laskemalla kiviä, niin tärkeämpää Vlastoksen mielestä on, että tämä on oppinut pääättelemään tavalla, joka ei ole enää riippuvainen kivien laskemisesta (mp.). Tästä johtuen hiekkään piirretyillä neliöillä ei ole olennaista merkitystä pojan oppimisen kannalta, tai ne eivät ainakaan ole osa oppimista sanan todessa merkitystä.

Itse asiassa jopa alkuperäisessä geometrisessa esityksessä on kyse pelkästä järjellisestä päättelystä. Esimerkiksi Sokrateen kysyessä, ”leikkaako nyt tämä viiva, joka kulkee kulmasta kulmaan, nämä neliöt puoliksi” (84e4-85a1), ei Vlastoksen mukaan voida ajatella, että poika ratkaisisi asian katsomalla kolmioita ja vertaamalla niitä toisiinsa. Pikemminkin poika käyttää järkeään ja ymmärtää, että neliön kahteen kolmioon jakamisesta seuraa, että ne ovat saman suuruisia. (Vlastos 1994b: 152.) Näin on laita koko

⁴² Eli $a + (b + c) = (a + b) + c$.

esityksen ajan, eli Sokrates pyytää poikaa päättelämään tai laskemaan, ei katsomaan hänen piirtämiään kuvioita.⁴³ Lisäksi pojan kaksi virhettä päätelmissään ovat mielen virhelaskelmia, eikä niinkään puutteellisesta näkökyvystä johtuvia. (Vlastos 1994b: 153.) Pojan kehitys ei sujuisi siis nopeammin Vlastoksen mukaan parantamalla hänen näkökykyään, sillä ilman kykyä ymmärtää loogisia suhteita poika ei olisi koskaan saavuttanut oikeaa vastausta (mt.: 154).

Kun poika lopulta saavuttaa oikean vastauksen, ei Sokrateen mukaan tietoa varten tarvitse muuttaa metodia, vaan pojan on jatkettava samalla tavalla: vastaten eri tavoin kysytyihin kysymyksiin (85c10-d1). Vlastoksen tulkinnan mukaan edellä mainittu ”*analogon autos ex hautou ten epistemon*” (85d6-7) on siten geometrisessa esityksessä kokoajan läsnä, eli poika todella palauttaa mieleensä tietoa esityksen aikana (1994b: 155).

Vlastos ymmärtää mieleen palauttamisen tarkemmin ”minä tahansa tiedon laajentamisena, joka seuraa loogisten suhteiden ymmärtämisestä” (mt.: 157). Tätä kantaansa hän tukee tulkitsemalla dialogin loppupuolella Sokrateen sanoessa, että mieleen palauttamisen on ”*dēsē aitias logismō*” (98a3-4). *Logismō*-sanana Vlastos ymmärtää juurikin aritmeettisen laskemisen kautta, missä mielessä sitä myös käytetään aikaisemmin dialogissa (82d4). *Dēsē*, eli kirjoimallisesti ”sitoa”, taas tulkitaan tarkoittavan mielipiteen sitomista sen loogisiin premisseihin tai ”syihin” (*aitias*), eli toisin sanoen mielipiteen sitomisella tarkoitetaan ”väittämän tulemistä tiedetyksi, kun sen nähdään seuraavan loogisesti premisseistään”. (Vlastos 1994b: 156.) Toisin sanoen mieleen palauttaminen on väitteen ymmärtämistä sen loogisten seurausten ja oletusten verkossa, palaten aina loogisen ketjun alkuun ensimmäisiin ”primitiivisiin propositioihin”, joiden sitovuutta ei enää pystyttäisi jatkamaan perustavampiin periaatteisiin (mt.: 156). Jos poika siis todella ymmärtäisi geometrisessa esityksessä antamansa vastauksen (eikä siis ainoastaan omaisi siitä oikeaa mielipidettä), hän ymmärtäisi sen deduktiivisen päättelyketjun, joka mahdollistaa asian todistamisen loogisten suhteiden ja seurausten avulla (mt.: 157).

Tätä Vlastos siis tarkoittaa tiedon ”laajentamisella”, eli oikean mielipiteen todistamista todeksi osoittamalla, miten se seuraa loogisista propositioista, jotka jo tiedetään. Lopulta pojan itsensä on omattava jokin peruskäsitys, jonka avulla voi todistaa kaiken lopun, eli mieleen palauttaminen on ”oivaltamista käsitteen loogisesta rakenteesta, eli oikean

⁴³ Esimerkiksi 82d4: ”*Logisamenos eipe*.”

määritelmän kohdatessaan sen näkemisen, että käsitteet liittyvät analyttisesti toisiinsa”. (Vlastos 1994b: 158.)

Vlastoksen mukaan tiedon mahdollisuus pohjautuu siten mieleen, ”itsensä sisällä” oleviin jo tiedettyihin propositioihin (mt.: 159). Uusi tieto taas tarkoittaa sen huomaamista, mikä seuraa jo omatuista propositioista mielessä (mt.: 160). Näin ollen Vlastoksen mukaan Platon kieltää ulkoisen, kokemuksesta tai aistein saavutetun tiedon mahdollisuuden: ”[E]nsimmäistä kertaa länsimaisessa ajattelussa deduktiivinen tieto, joka laajasti ymmärrettynä siis sisältää niin kaiken matematiikasta kuin paljon muutakin sen lisäksi, on vapautettu todistuksellisesta riippuvuudesta aistihavaintoon” (mt.: 161). Koska tieto voi perustua täysin sielun omille periaatteille, kuten esimerkiksi sen ymmärrykseen samanlaisuudesta, ihmisen on mahdollista saavuttaa tietoa deduktiivisin keinoin täysin *a priorisesti*. Tätä tietoa on eritoten matematiikka, mutta myös muut alat, kuten Sokrateeta perinteisesti kiinnostanut etiikka.

Vlastokselle Platonin kanta on kuitenkin vielä tätäkin tiukempi: Platon ei ainoastaan osoita, että empiirisestä todistusaineistosta riippumaton tieto on mahdollista, vaan hän myös kieltää empiirisen tiedon olemassaolon. Pikemminkin empiiristä tietoa voitaisiin tarkemmin kutsua oikean mielipiteen nimellä, sillä aistihavainnolla ei voida saavuttaa tietoa, koska sitä ei voi asettaa deduktiivisella päättelyllä eikä empiirinen tieto siten myöskään pysty olemaan muodollisesti varmaa. (Vlastos 1994b: 163.)

4.1.3 Nehamas

Nehamas rajaa Natorpin ja Vlastoksen tavoin oppimisen järjelliseksi toiminnaksi. Sikäli kuin *Menonissa* oppiminen käsitetään tutkimuksen (*zētein*) kautta saavutetuksi, niin sen tavoitteena on *epistēmē*. Näin ollen Nehamas katsoo Platonin myös sulkevan ulos kaiken sanattomasti ”opitun”, kuten ratsastamisen, sillä ollakseen tiedon arvoista oppimisen on oltava artikuloitua ja siten propositionaalista. (Nehamas 1998b: 9; ks. myös Vlastos 1994a: 147n1; Moravcik 1994: 53-54.)

Tällaisenaan tutkimuksen mieleen palauttamisen metodin voidaan ajatella rajautuvan ainoastaan älyllisesti saavutettaviin ja abstrakteihin aihealueisiin (kuten geometria). Tällöin esimerkiksi Moravikin mukaan ei puhuta sellaisten taitojen oppimisesta, jotka eivät vaadi järkeä, kuten esimerkiksi käskyjen tai imitoimisen kautta opittu (1994: 113). Näin ollen ainoastaan päättelyn keinoin saavutettua tietoa voidaan kutsua mieleen palautetuksi, eli tieto geografisista tai zoologisista seikoista eivät kelpaa mieleen

palauttamalla saavutetuiksi. Muussa tapauksessa orjapojalle olisi pitänyt syöttää kokonainen ensyklopedia ennen tämän syntymää, kuten Irwin toteaa (1977: 316, n. 17). Nehamas vastaavasti päättelee, että koska imitaatio ja käskyjen totteleminen eivät ole tiedon kohteita, kuten esimerkiksi ratsastaminen (joka on pikemminkin taito), niin niissä ei ole kyse oppimisesta tai ymmärtämisestä (1998b: 9).

Nehamas väittää, samoin kuin Vlastos, että ”*dēsē aitias logismos*” tarkoittaa mielipiteen asettamista sen systemaattisiin suhteisiin eli ”selityksestä järkeilyä” (*reasoning out of the explanation*) (1998b: 14). Tämä sitoutuu Sokrateen tapaan ”opettaa” toisia: ei niinkään kertomalla totuuksia vaan pyrkimällä ohjailemaan toista keskustelun keinoin. Tähän Sokrates kykenee tarkastelemalla toisten uskomuksia, eli Nehamaksen mukaan testaamalla dialektisesti niiden totuutta. Totuuden ja tiedon kriteeri on Platonille siten hetki, ”jona olemme oppineet kysymyksessä olevan systeemin aksiomaattisen rakenteen ja pystymme todistamaan kaikki sen elementeistä”. (Nehamas 1998b: 16.)

Nehamas ei kuitenkaan ole Vlastoksen kanssa samaa mieltä tämän väittäessä, että dialogissa on esiintynyt mieleen palauttamista. Koska mieleen palauttamisessa on kyse tiedosta, mitä poika ei selvästikään omaa geometrisen esityksen lopussa, niin poika ei selvästikään ole palauttanut mieleensä mitään. Vaikka Sokrates sanoo, että poika on ottanut askelia mielen palauttamisen tiellä (84a3-4), itse mieleen palauttaminen rajautuu kuitenkin johonkin, joka on pojalle vasta tulevaisuudessa (85c10-d1). Näin ollen Nehamas toteaa: ”Mieleen palauttaminen näyttäisikin siten olevan rajattu hyvin pieneen osaan oppimisen prosessissa.” Tälle väitteelle voi hakea tukea myös Sokrateen sanoista, että juuri mielipiteen sitominen järkeilyllä on mieleen palauttamista (98a4-5), eikä oikean mielipiteen tavoittaminen. (Nehamas 1998b: 17.) Mitään ”*dēsē aitias logismos*” -tapaista ei siis Nehamaksen mukaan voida katsoa tapahtuneen geometrisessa esityksessä. Tästä huolimatta Nehamas myöntää, että geometrisen esityksen lopun, jossa tavoitetaan oikea mielipide, voidaan katsoa edustavan myös mieleen palauttamista. Vlastoksen tavoin hän viittaa Sokrateen toteamukseen, että mikäli pojalta kysyttäisiin samalla tavalla monesti ja monin eri tavoin, niin hän todella oppisi asian (85c10-d1). (mt.: 18.)

Tämä osa oppimisen prosessia, joka on rajattu tiedon saavuttamiseen, on Nehamaksen mukaan kuitenkin dialektinen loogisen sijaan (1998b: 19), eli toisin kuin esimerkiksi Vlastos ajattelee. Sokrates painottaa juuri kysymysten esittämisen tärkeyttä, ei niinkään matemaattisten tutkimusten suorittamista omin voimin. Kuitenkin oppimisessa ja tiedon saavuttamisessa on kyse ”kyvystä liikkua yhdestä [mielipiteestä] toiseen kunnolla

itsenäisesti, ja tiedosta miten ne tukevat toinen toistaan”. (Nehamas 1998b: 18.) Juuri kysymysten ja vastausten sarjan avulla tämä käsitysten välinen toisiinsa liittyminen on mahdollinen.

Jonkin asian ymmärtäminen on siten asian käsittämistä osana kokonaisuutta, esimerkiksi geometrisen esityksen kautta geometrian käsittämistä. Tällöin Nehamaksen mukaan myös unohtaminen osoittautuu hankalammaksi, sillä käsityksestä tulee pysyvä (tai ainakin pysyvämpi). Juuri pysyvyys on Sokrateen ehto tiedolle (98a6), joka hänen sanojensa mukaan on sitä, että käsitys ei karkaa enää sielusta eikä vaikuta välillä yhdeltä ja välillä taas toiselta. (Nehamas 1998b: 20.)

Tiedon (tai ymmärryksen) ja oikean mielipiteen välinen ero paljastuu siten laadulliseksi. Yksittäisten seikkojen väliset suhteet ja yhteydet nimittäin luovat Nehamaksen mukaan ymmärrystä, mikä ”rajaa ymmärryksen aloihin, joilla on keskeisesti tekemistä niiden kanssa, toisin kuin matalan tason empiirisillä asioilla”. (mt.: 22.) Suhteiden ja yhteyksien ymmärtäminen tarkoittaa siis Nehamaksen mukaan niitä menetelmiä ja sääntöjä, joiden perusteella voidaan liikkua yksittäisten tiedollisten seikkojen välillä. Näitä menetelmiä ja sääntöjä ei voida kuitenkaan ”opettaa” tiedon siirtämisen mielessä, tai pikemminkin kykyä seurata niitä. Tähän tarvittu kyky taas palautuu sieluun ja siinä valmiina oleviin taitoihin, jotka mahdollistavat alun perin tämänkaltaisen toiminnan. Ymmärryskyvyn tai siihen vaadittavien taitojen sijoittaminen sieluun on Nehamaksen mukaan lopulta myös vastaus tietoon liittyvään *ad finitum* -ongelmaan: lopulta totuuden ymmärtäminen palautuu sieluun ja sen rakenteeseen, mitä ei enää voi oikeuttaa tai kyseenalaistaa. (Nehamas 1998b: 22-23, 26n50.)

4.1.4 Yhteenveto

Vaikka jokainen tässä tiivistämistäni kannoista lähestyykin mieleen palauttamista jokseenkin erilaisten ongelmien motivoimina, niin jokaista voi kuitenkin kuvailla tavalla tai toisella epistemologiseksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita ajatusten suodattamista yhtenäisemmiksi, vaan pikemminkin yleisemmän tulkinnallisen taipumuksen selventämistä. Tarkoituksena ei ole kumota edeltäviä kantoja, vaan pikemminkin pyrkiä löytämään niiden heikkoja pisteitä, joiden kautta voidaan rakentaa toisenlaista tulkintaa.

Jokaista kolmea yhdistää näkemys mieleen palauttamisesta pojan luontaisen loogisen kyvykkyyden mahdollistamana. Vlastoksen mukaan poika päättelee omin voimin, oman ajatuskykynsä ohjaamana. Hiekkaan piirretyt neliöt eivät ole osa hänen päättelyään, vaan

periaatteessa poika käyttää ainoastaan omaa ymmärryskykyään loogisista suhteista (1994a: 150, 53-54, 57). Myös Nehamakselle pojan kyky päätellä palautuu tämän alkuperäisiin taitoihin saavuttaa tietoa päättelyn avulla (1998b: 9, 22-23). Samaten Natorp katsoo, että tieteen mahdollisuus ja siten myös pojan onnistuminen perustuvat ajattelun kyvyllä edetä omien menetelmiensä avulla puhtaana kokemuksesta (1994: 34).

Tämä kyky ajatella loogisesti edeten yhdestä propositiosta toiseen tarkoittaa päättelyn ja oppimisen rajaamista alueelle, jossa tieto ei tarvitse tuekseen kokemusta. Tällöin varsinkin geometrian tyypiset *a prioriset* järjestelmät, joissa propositiot seuraavat toisistaan tai ovat deduktiivisesti suhteessa toisiinsa ovat tiedon mahdollisia kohteita. (Natorp 1994: 34; Vlastos 1994a: 161; Nehamas 1998b: 16.)

Kolmelle käsittelemälleni tulkinnalle empiriasta ”puhdas” ajattelu voi edetä ainoastaan loogisin keinoin, sillä kaikki muut menetelmät ovat sille ulkoisia. Tällöin jonkin asian opettaminen ei voi tarkoittaa informaation siirtämistä. Vlastoksen mukaan Sokrates pikemminkin johdattelee pojan itse näkemään propositioiden väliset loogiset suhteet (1994a: 160). Sokrates dialektikkona, kuten Natorp asian ilmaisee, johdattelee pojan ratkaisemaan ongelma omien älyllisten kykyjensä turvin (1994: 32; Nehamas 1998b: 16).

Näin ollen tiedon mahdollisuus perustuu täysin sen sisäisiin, loogisiin tai dialektisiin suhteisiin. Tieto on Vlastokselle ja Nehamakselle sidottu aksiomaattiseen järjestelmään, jossa yksittäinen propositio on sidottu tavalla tai toisella toisiin propositioihin. Oikean mielipiteen ja tiedon välinen ero on juuri siinä, missä edeltävä ei ole vielä osana järjestelmää, jonka jokainen osa on deduktiivisesti toisiinsa kytköksissä. (Vlastos 1994a: 157-58; Nehamas 1998b: 14.) Vaikkakaan Natorp ei keskustele tiedosta ja sen ehdoista vastaavalla tavalla keskustellessaan *Menonista*, niin myös hänen mielestään oikea mielipide kasvaa tiedoksi dialektiikan avulla empiirisestä puhtaan loogis-rationaalisen todistamisen avulla (1994: 35).

Nämä yhdistävät tekijät lopulta kulminoituvat tiedon ehtojen normatiivisuuteen. Platonin voidaan katsoa asettavan tiedolle deduktiiviset ja *a prioriset* ehdot, joiden täytyessä jotain voidaan kutsua tiedoksi. Natorp on tulkinnassaan kaikista selkeimmin tällä kannalla johtuen pyrkimyksistään löytää Kant Platonin dialogeista. Tällöin siis Natorpin mukaan tiedon kohde vastaa tietoa, eikä toisinpäin: ”[K]aikki suhteet kohteeseen, kaikki käsitteet objektista, ja siten myös subjektista, vastaavat tietoa ja tiedon lakia” (Natorp 1912: 202). Tiedon totuus perustuu tiedon omille ehdoille, joita itsereflektion avulla voi

pyrkii ymmärtämään, eli järki siten tuottaa totuuden omien ehtojensa mukaisesti (Natorp 1994: 110; ks. myös Politis 2001: 53).

Voidaan kuitenkin ajatella, että myös Nehamas ja Vlastos edustavat jotain tämän tyyppistä kantaa *Menon*-tulkinnoissaan, vaikka niistä puuttuvatkin kantilainen sanasto ja idealistinen maailmankuva. Molemmille tieto perustuu juuri tietyille muodoille ja propositionaalisille suhteille, joiden alle oikean mielipiteen on sovittava. Toisaalta tiedon on kehkeydyttävä osaksi keskenään ristiriidatonta loogista järjestelmää, jossa yksi osa on aina todistettavissa deduktiivisesti toisista. Toisaalta taas loogisuus ja *a priorisuus* ovat ajattelun ehtoja, joiden mukaisesti tieto on mahdollista saavuttaa. Vlastokselle tieto ei ole loogis-rationaalista johtuen todellisuuden tai tiedon kohteiden luonteesta, vaan ajattelun kyvystä jatkaa omaamansa tiedon laajentamista deduktiivisin keinoin jo tiedetystä (1994a: 157). Samaten Nehamakselle tiedon kriteerinä ei ole sen yhtäpitävyys todellisuuden kanssa, vaan sielun kyvylle ymmärtää propositioiden välisiä deduktiivisia suhteita. Lopulta siis kyky ymmärtää, että jokin on tietoa ja siten myös totta, perustuu sielussa jo oleviin menetelmiin ja taitoihin. (Nehamas 1998b: 22-23, 26n50.) Näin ollen tiedon ehdot palautuvat sielun kykyihin tehdä deduktiivisia päätelmiä ja ymmärtää systeemejä aksiomaattisina kokonaisuuksina.

4.2 ONTOLOGINEN TULKINTA

Esitän seuraavaksi kritiikkini epistemologiselle tulkinnalle ja kehitän sille vaihtoehtoa ontologisen tulkinnan kautta. Tällä ei tarkoiteta edeltävän tulkinnan täyttä kieltämistä, vaan pikemminkin sen tulkinnallisten heikkouksien paikantamista. En kumoa Vlastoksen ja Nehamaksen analyysia siitä, mitä todella ”*dēsē aitias logismos*” tarkoittaa tai onko ajattelu itsessään Platonille loogis-rationaalista. Tarkoitukseni on pikemminkin osoittaa, että dialogissa ei ole kyse formaalista tiedon ehtojen analyysista, vaan siitä on myös löydettävissä ontologinen puoli, joka puhuu todellisuudesta ja sen olemuksesta. Tällöin siis tiedon kriteerissä ei ole kyse tiedon sisäisistä ehdoista, vaan sen vastaavuudesta kohteensa kanssa. Jatkan tätä lukua nostamalla aluksi esiin modernin ontologisen tulkinnan lähtökohdat tulkittaessa *Menonia*.

Modernia ontologista tulkintaa, joka mukailee johdannossa mainitsemaani Leibnizin tulkintaa, edustavat esimerkiksi Lesley Brown (1991) sekä Dominic Scott (1995) Tarkastelen tässä luvussa Brownin tulkintaa, sen sijaan Scottin tulkinta otetaan tarkemmin käsiteltäväksi viidennessä luvussa. Brown kontrastoi artikkelissaan omaa

kantaansa juuri Vlastokseen.⁴⁴ Hänen mukaansa Vlastoksen ja Leibnizin erona on, ettei edeltävä pidä uskottavana kantaa, jonka mukaan poika olisi omannut geometrisessa esityksessä jo etukäteen mieleen palauttamaansa tietoa. (Brown 1991: 604.) Sen sijaan Leibniz ja ontologinen tulkinta tulkitsee tiedon jo valmiina ”virtuaalisesti” sielussa, mutta josta ei olla ennen mieleen palauttamista tietoisia (mp.).

Brown katsoo Vlastoksen olevan väärässä tulkitessaan mieleen palauttamisen tarkoittavan tiedonmuodostukselle kuuluvien ”ehtojen” palauttamista mieleen, eli alkeellisia loogisia totuuksia⁴⁵ (mt.: 614). Tämän sijaan Brown ehdottaa, että lausetta, ”*analogon autos en hautou ten epistemon*” olisikin tulkittava kirjaimellisemmin eli juurikin tiedon löytämisenä itsestään.

Sokrates asettaa Menonille valinnan geometrisesta esityksestä: joko poika on oppinut asian jonain hetkenä, tai omannut tiedon asiasta aina (*etoi elaben pote e aei eikhen*) (85d9-10). Koska poika ei kuitenkaan ole saanut etukäteen oppia geometriasta, niin Sokrates pääättelee, että poika on ymmärtänyt (*memathēkuia*) asian aina (85e9-86a1). Sokrateen mukaan siis pojalla ei ollut tietoa ennen esitystä (85c2), mutta tästä huolimatta tieto löytyy hänen sisältään (85d6-7). Tämän lisäksi poika voi tutkia ainoastaan sitä, mitä ei tiedä (84c4-6), mutta hän on aina tiennyt sen, mitä etsii (*aei khronon memathēkuia*) (86a8-9). Brown pääättelee tästä, että tiedon saavuttaminen tarkoittaisi sen tiedostamista Leibnizin sille antamassa mielessä: ”On siten luonnollista ajatella Leibnizin tavoin, että kyse on virtuaalisesta tiedosta – tiedosta, josta ihminen ei aluksi ole tietoinen, mutta josta tulee myöhemmin tietoiseksi” (1991: 618). Esitän seuraavaksi, mikä epistemologiselta tulkinnalta jää huomaamatta ja miksi ontologinen tulkinta on siihen nähden uskottavampi.

4.2.1 Myytti

Käsittelen seuraavaksi Sokrateen myytin avulla esittämää kantaa, jonka mukaan kaikki oppiminen on tosiasiaa mieleen palauttamista. Mieleen palauttaminen esitellään dialogissa viittaamalla Sokrateesta kauniilta ja todelta vaikuttaneisiin pappien ja papittarien puheisiin sekä Pindaroksen ja muiden runoihin jumalallisista asioista (81a5-b3). Näiden mukaan sielu on kuolematon, ollen ihmisessä tämän syntymästä kuolemaan

⁴⁴ Vlastos kylläkin viittaa hyväksyvästi Leibniziin keskustellessaan mieleen palauttamisesta (Brown 1991: 604; Vlastos 1994a: 160n31, 61n33.).

⁴⁵ Brown kuitenkin hyväksyy Vlastoksen kannan, jonka mukaan siis mieleen palauttamisessa on kysymys tiedon laajentamisesta juuri järjeilemällä (ks. myös 1991: 607; Vlastos 1994a: 157). *Menonissa* siis todistetaan Brownin mukaan ”keskeinen inhimillinen kyky: merkittävä kyky laajentaa tietoa loogisen järjeilyn avulla” (Brown 1991: 607).

saakka koskaan kuitenkaan tuhoutumatta itse (81b3-6). Tuhoutumattomuudestaan johtuen sielu on nähnyt kaiken niin elämän tällä kuin tuolla puolen ja pystyy siten myös palauttamaan mieleensä kaiken oppimansa hyveestä. Tätä mieleen palauttamista kutsutaan Sokrateen mukaan ihmisten keskuudessa oppimiseksi (*mathēsin*), joka tarkoittaa siis myytin mukaisesti sen tuomista esiin, mikä on jo sielussa, mutta jonka ihminen on syntyessään unohtanut. (81c5-d5.)

Myytti on olennainen osa *Menonia* ja sen keskustelua mieleen palauttamisesta: se esittelee Sokrateen vastauksen Menonin paradoksiin. Vaikka Sokrates ilmaisee epäilynsä myytin sisältöön (86a6-c2), ei tulkinta mieleen palauttamisesta ilman myyttiä voi olla kokonainen. Myytti on Platonille yleinen keino käsitellä filosofisia teemoja, ja sielun olemus on yksi hänelle tärkeimmistä aiheista (esimerkiksi *Faidon*, *Faidros*).

Myytin tarkoituksena ei kuitenkaan ole olla dogmaattinen uskonkappale, joka olisi otettava sellaisenaan vastaan. Kathryn A. Morganin mukaan Platon tukee myyttejä aina dialektisella perustelulla tehdäkseen niistä filosofisia (2000: 180). Varsinkin *Menonissa* myytti lunastetaan tällä tavoin Sokrateen esittämällä geometrisella esityksellä. Myytti on johdanto, eikä siten todista mitään, kuten Brown kirjoittaa (1991: 605). Sokrates sanoo Myytin *vaikuttavan* todelta (81e1-2) ja lisää, ettei ole myytissä varma sen sisällöstä (86b6-c2). Sokrates ei siis ota täyttä vastuuta myytistä ja sen sisällöstä, sillä ei voi pakottaa Menonia tai lukijaa pitämään sitä totena. Jos tietoa ei voida jakaa, niin ilmatiiviin teorian esittäminen sielusta ja tiedosta olisi muutenkin mahdotonta, sillä se välttämättä voi näyttäytyä toisille vain mielipiteenä. Pikemminkin esittämällä asian juuri myyttisessä muodossa Platon asettaa asian lukijalle pohdittavaksi. Morganin mukaan platonista myyttiä määrittää aina subjektiivisuus: sen merkitys on aina kiinni katsojassa (2000: 155).

Dialogissa myytin tehtävänä on rohkaista Menonia. Kuten Brown huomauttaa, Sokrates pyytää Menonia pohtimaan myytin totuusarvoa (81b3), eikä ottamaan sitä itsessään Sokrateen auktoriteettiin uskoen totena (Brown 1991: 605). Sokrates on ainoastaan kuullut asiasta toisilta, eikä siten myöskään suostu ottamaan asiantuntijan paikkaa (tai muuten olisi itsekin ”selvännäkijä”, kuten Anytos). Sokrates ei voi pakottaa Menonia jakamaan tai ymmärtämään asiaa, vaan hän pyrkii myytin avulla juuri rohkaisemaan Menonia. Scott kiinnittää huomiota myös geometrisen esityksen loppuun, jossa Sokrates edelleen hyökkää Menonin laiskuutta vastaan (Scott 1995: 32). Sokrates ei voi pakottaa Menonia huomaamaan omaa tietämättömyyttään, muttei myöskään voi pakottaa tätä oppimaan, vaan hänen on pyrittävä saamaan Menon itse innostumaan asiasta. Pitäen

nämä harkinnat myytin yleisemmästä luonteesta mielessä käsittelen seuraavaksi sen sisältöä ja filosofista merkitystä.

Ebertin mukaan Sokrateen esittämä myytti viittaa Empedokleen ajatuksiin inkarnaatiosta, sillä Sokrates on aikaisemmin dialogissa jo maininnut Empedokleen teoriaan havainnosta (76c7-76e1). Sokrates on tällä tavoin yrittänyt saada Menonin jatkamaan keskustelua, ja juuri samanlainen merkitys Ebertin mukaan on myös mieleen palauttamisen myyttillä. Menonin yllätystä Sokrateen esittämää myyttiä kohtaan selittää siten väite, että kuka tahansa pystyisi palauttamaan asioita mieleen ja syntymään uudestaan, sillä Empedokles rajaa tämän vain harvoille ja valituille (DK⁴⁶ 31 B 117). (Ebert 2007.)

Myytin voidaan katsoa kuitenkin olevan vaikuttanut myös orfilaisesta perinteestä.⁴⁷ Tätä mieltä on esimerkiksi Giovanni Reale (1996: 65), jonka kantaa puolustan tässä tutkielmassa. Sokrateen Pindarokselta siteeraamassa katkelmassa viitataan niin kutsuttuun Zagreus-myyttiin, joka Walter F. Otton mukaan on tärkeä juuri orfiselle traditiolle ja runoudelle (1960: 173; ks. myös Henrichs 2011: 61). Katkelma kertoo, kuinka sielun on sovitettava Persefoneelle aikaisempi kärsimys, jonka katsotaan viittaavan siis myyttiin Zagreus-Dionysoksen kuolemasta (ks. Guthrie 1952: 165; Merkelbach 1988: 54n17; Bordoy 2013: 388). Myytissä Zagreus-Dionysos syntyy Zeuksen ja Persefoneen lapsena, joka tulee kuitenkin titaanien repimäksi ja syömäksi. Tuhottuaan vasaralla nämä titaanit Zeus valmisti tuhkasta ihmiset, jotka siis ovat osa jumalaa ja osa titaania. Tästä titaanisesta puolesta ihmisen on kuoltuaan korvauksena maksettava Persefoneelle ”titaanisen syntinsä”. (Ks. Otto 1960: 173-74.; Porres Caballero 2011: 127.)

Pindaros, orfismi ja Zagreus-myytti eivät ole Platonin dialogeissa mikään yksittäistapaus vaan niihin viitataan useasti ja ne tuntuvat olleen Platonille tuttuja⁴⁸ (ks. Henrichs 2011: 61). Platon ei Lafrancen mukaan myöskään koskaan aseta Pindarosta negatiiviseen valoon, vaan viittaa tähän aina suopeasti (1981: 86; ks. myös des Places 1949).

Zagreus-myytissä kuolevaiset esitetään Albert Heinrichsin mukaan kaksinaisen alkuperän omaavina, eli jokainen kuolevainen kantaa alkuperäisen väkivallan siementä

⁴⁶ (Diels 1922)

⁴⁷ Kolmas vaihtoehto on pitää myyttiä pythagoralaisuudesta inspiroituneena.

⁴⁸ Esimerkiksi *Laeissa* viitataan ihmisen ”niin kutsuttuun vanhaan titaaniseen luontoon” (*tēn legomenēn palaian Titanikēn fysin*) (701c2; ks. myös Bordoy 2013: 388). Sokrateen voidaan myös katsoa viittaavan Dionysoksen kulttiin sanoessaan, että Menon olisi hänen kanssa samaa mieltä (rajan määritelmästä), jos Menon suistuisi osallistumaan ja vihkiytymään mysteerimenohiin. (76e8-9.)

yhtä lailla kuin jumalallista kipinää (2011: 61; ks. myös McGahey 1994: 22). Edeltävä on peräisin Dionysoksesta (jumalallinen sielu) ja toinen taas on titaanisesta aineksesta (ruumis). Edeltävälle kuuluu järki ja taivaalliset seikat, ja se ylittää yksittäiset ihmiselämät ja on siten ikuinen (86a6-10). Näin ollen Orfistisessa traditiossa juuri Dionysoksen kohtalossa Zagreuksena paljastuu Otton mukaan ”ihmiskohtalon salainen merkitys”, (1960: 173) eli sielun kuolemattomuus.

Zagreus-myytin ja orfismin kautta Platon pystyy esittelemään Bordoyn mukaan kaksi tärkeää teemaa: opin sielun kuolemattomuudesta sekä tavan puhdistautua ”vanhasta vääryydestä”, eli vapautumisen ihmisen titaanisesta puolesta. Jälkimmäisen suhteen järjen ja viisauden tie on Sokrateelle ainoa ratkaisu: Ihmisen on mahdollista puhdistautua muistelemalla sielun oloa ennen sen sortumista nykyiseen olotilaansa. (Bordoy 2013: 389-90.) Puhdistautumalla sielu siis erottautuu kuolevaisesta kehostaan, johon se on ihmiseksi syntyessään lukittu (kuten *Kratyloksessa* mainitaan (400c1-2)). Tämä tarkoittaa Bordoyn mukaan pyrkimystä muistaa ihmisenä olemistaan edeltävää aikaa (2013: 394-96).

Toinen mieleen palauttamisen orfismiin sitova teema on unohtaminen ja muistaminen. Mysteerikulteissa, kuten Ana Isabel Jiménez San Cristóbal kertoo, oli laajalle levinnyt uskomus *Lethēn* (unohduksen) lähteestä, josta jokaisen kuolleen tuli juoda unohtaakseen edeltävän kokemuksensa ennen Haadekseen laskeutumista tai uudelleen syntymistä. Tällöin sielu unohtaa kaiken oppimansa ja näkemänsä syntyessään uudestaan ihmisenä, mikä orfistisessa perinteessä tarkoittaa sielun karkotettuna olemista sille ominaisesta olotilasta. (San Cristóbal 2011: 165-66.) Myös tämä myytti on Platonille tuttu ja hän viittaa siihen esimerkiksi *Valtiossa* esitetyssä Er-myytissä (614b-621d), jossa sielu juo unohduksen lähteestä syntyäkseen uudestaan. *Menonin* tapauksessa sielu on siis unohtanut sen, minkä on ennen ihmiseksi inkarnoitumistaan tiennyt ja oppinut. Mieleen palauttaminen tarkoittaa sen palauttamista, ”mitä ei muista” (*ho mē memnēmenos*) (86b3). Toisin sanoen *ihmisenä* sielu on unohtanut sen, minkä se jo osaa ja tietää.

Giovanni Reale pitää näitä kahta teemaa, sielun kuolemattomuutta ruumiiseen nähden sekä sen järjen säilymistä kuoleman jälkeen, tärkeänä juurikin platonisen metafysiikan kannalta (1996: 65). Jos opittu ja tiedetty säilyvät sielussa kuoleman jälkeen, niin myös järjen on säilyttävä. Koska järki on siis tekemisissä tiedon kanssa, myös järki on sielullista ja siten ikuista (ks. alempana luku 4.2.2). Ihmissielu on näin ollen Realen mukaan kykenevä tietämään ikuisia ja muuttumattomia kohteita, sillä se omaa näille asioille

kuuluvan luonteen eli on itsekin ikuinen ja muuttumaton; muutoin nämä asiat jäisivät sen ymmärryksen ulkopuolelle. Reale viittaa tässä *Faidonin* tapaan puhua mieleen palauttamisesta (76a9-79d7⁴⁹), jonka mukaan tietävän on oltava tiedettävän kanssa samanlainen, sillä vain samanlainen voi tunnistaa samanlaisen. (Reale 1996: 67.) Sokrates siis pääättelee *Faidonissa*, että koska sielu on sukua (*syggenēs ousa*) ikuiselle ja kuolemattomalle, se pystyy tietämään nämä asiat ja pyrkii niitä kohti (79d1-7).

Samalla tavoin argumentoidaan *Menonissa* mieleen palauttamisen mahdollisuudesta. Kaikella on yhteinen alkuperä, eli kaikki luonnossa kuuluu yhteen olemukseltaan: *tēs fyseōs hapasēs syggenous ousēs* (81c9-d1). *Fysis* voidaan kääntää joko luontona tai alkuperänä. Sitä käytetään dialogissa tarkoittamaan ihmisen synnynnäisiä piirteitä: jos ihmiset olisivat syntyjään hyviä, niin heitä ei tarvitsisi opettaa eikä heidän tarvitsisi sitä oppiakaan, vaan olisivat sitä jo syntymästään lähtien (ks. esim 89b). Kaikki oleva on siis olemukseltaan eli alkuperäiseltä rakenteeltaan samaa sukua keskenään (*syggenous*), toisin sanoen mikään ei ole toisistaan erillistä tai täysin vierasta. Esimerkiksi *Kuningas Oidipuksessa* vieras (*xenos*) paljastuu sukulaiseksi (*syggenos*) (ks. esim. 813-814). Oidipus on Laioksen suvusta (*genous tou Laiou*) (1383) eli luonnoltaan samaa alkuperää.

Kaikki on olemuskeltaan siis yhtä alun alkaen. Mikään ei ole täysin vierasta sielulle, sillä sielu itsekin on sukulaisuussuhteessa kaikkeen olevaan: ”Sielussamme on aina totuus kaikesta olevasta [*aei hē alētheia hēmin tōn ontōn estin en tē psykḗ*]” (86b1-2). Mikään ei siis voi olla täysin vierasta, vaan kaikki on ainakin jollain tapaa tuttua. Tällöin eittäminen ei tarkoita täydellistä vierautta, sillä muutoin emme tosiaan voisi edes tiedostaa mitään siitä, mitä emme tiedä. Näin esimerkiksi geometrisessa esityksessä orjalla on jonkinlainen tuttuus neliömäisyyteen jo etukäteen, vaikkei hän siitä mitään tietoa omaakaan. Juuri tämä tuttuus mahdollistaa asioiden kohtaamisen maailmassa, ja ilman sitä olisi mahdotonta aloittaa mitään tutkimusta minkään suhteen.

Tällaista tuttuutta ovat juurikin mielipiteet asioista. Sielussa on totuus, sillä se edeltää ihmisenä oloamme, mutta sen mieleen tuominen tai ”palauttaminen” on periaatteessa mahdollista. Ei olisi mahdollista oppia lääkäriksi, ellei jonkinlaista kykyä tai pohjaa lääkintätaidosta olisi ihmisessä jo etukäteen; muutenhan sitä ei voitaisi koskaan oppia tai ymmärtää. Sama on hyvän ja hyveen suhteen, vaikka niiden tuominen takaisin mieleen osoittautuukin paljon vaikeammaksi (tai miltei mahdottomaksi). Ilman tätä tuttuutta,

⁴⁹ (Platon [1901] 1950a)

jonka kaikki sielut jakavat keskenään, ei olisi mahdollista edes aloittaa keskustelua tai huomata mielipiteen ja todellisuuden välistä ristiriitaa. Jos todellisuus olisi täysin vieras ihmiselle, ei mitään hankausta käsitystemme ja niiden kohteiden kanssa voisi syntyä.

Tässä tavoin myytti pyrkii rohkaisemaan Menonia, sillä se esittää, että mitään tiedollisesta suhteesta eroavaa suhdetta tiedon kohteeseen ei ole, jolloin kaikki tutkiminen olisi turhaa. Sen sijaan ihminen rohkaistuu tutkimaan asioita, joista ei vielä tiedä mitään, uskoessaan kaiken olevan hänelle jossain määrin tuttua. Sokrates siten uskoo (*pisteuō*) sen totuuteen, ja onkin siten rohkeampi pohtimaan hyvettä ja sen olemusta (81e1-2)⁵⁰.

Tuttuutta ei saa kuitenkaan sekoittaa mieleen palauttamiseen. Jos lääkäriksi tulemistä voi pitää jonain mahdollisena kykynä, jota ilman lääkäriksi oppiminen olisi mahdotonta (ja joka siis edeltää tätä oppimista), niin tämän mahdollisuuden ymmärtäminen ei ole mieleen palauttamista. Itse lääkärin taitojen *oppiminen* on mieleen palauttamista, jonka mahdollistaa sielun etukäteinen tuttuus todellisuuden kanssa. *Menonissa* Brownin mukaan orjan sielullinen teko antaa vastaus ja itse vastaus ovat näin ollen kaksi eri asiaa. Toisin sanoen orja löytää oikean vastauksen *ja* tietää sen olevan oikea. Toisaalta siis pojan laskusuoritus (asian ymmärtäminen), josta seuraa propositio, on eri asia itse propositio, joka ymmärretään oikeaksi. (Brown 1991: 616.) Omataksaan tietoa on myös *tiedettävä* se tiedoksi ja siten tietää myös omaavansa sen (mt.: 617). Toisin sanoen propositio itsessään ei voi olla tietoa, sillä se on myös tiedettävä todeksi.

Tärkeää mieleen palauttamisen mahdollisuuden kannalta on huomata, miten geometrisessa esityksessä Sokrates asettaa eron pojan ja tämän sielun välille. Pojassa Sokrateen mukaan on mielipiteitä sikäli kuin on ihminen ja kuolevainen, mutta sielu poikaan nähden on kuolematon ja siten ajaton ja ikuinen. Tietoa poika saavuttaa sikäli kuin poika palauttaa mieleen, mikä on hänen *sielussaan*, joka on siis aina jo ”ollut oppineena”, *ememathēkuia*. Sokrates ei tarkoita, että poika on kuolematon, vaan hänen sielunsa on kuolematon (*athanatos an hē psykḗ eiē*) (86b2).

⁵⁰ Tässä palataan tutkielman alussa (luku 2) keskusteltuun oikean mielipiteen käsitteeseen, jolla tarkoitetaan käsitystä, joka johdattaa hyödyllisiin seurauksiin. Sokrates esittää myytin, joka ”vaikuttaa” (*dokein*) hänestä todelta (81a8), ja joka saa Menonin rohkaistumaan ja siten jatkamaan keskustelua. Myytti ei itsessään ole tietoa vaan pikemminkin sillä on hyviä seurauksia, sillä se rohkaisee keskustelijoita jatkamaan tutkimuksia. Sokrates ei siis väitä, että hän tietäisi sen olevan totta. Hän myytin esitettyään toteakin, että hän ei välttämättä tukeutuisi (*diiskhyrisaimēn*) kaikkeen edellä sanottuun, mutta siihen uskomisen (*hoiomenoi*), että on etsittävä sitä, mitä ei vielä tiedä, tekee paremmaksi ja rohkeammaksi kuin sen uskomisen, että tietämätön ei voi koskaan löytää mitään. Juuri tämän uskomuksen puolesta Sokrates on valmis ”taistelemaan [...] teoin ja sanoin”. (86c2.)

Toisin sanoen kehkeytyy kaksi perspektiiviä: pojan ajallinen ja paikallinen, inhimillinen perspektiivi, sekä todellisuuden ajaton näkökulma. Tiedon on selvästi oltava jälkimmäistä ollakseen pysyvää, eli se ei voi koskaan muuttua toiseksi. Totuuden, joka on sielussa sikäli kuin sielu on ikuinen, on oltava aina totta, eli se ei voi koskaan muuttua toiseksi. Tähän totuuteen pääseminen on siten sen mieleen palauttamista, mikä jo on ja minkä osa sielu on: todellisuuden. Mieleen palauttamisessa on siten kyse ”muistamisesta” siinä, missä muistetaan se, mikä on jo tapahtunut. Se on siis ajallisesti menneeseen kohti suuntautuvaa (johon viitataan juuri puhumalla oppimisesta menneenajan muodossa), eli kohdistuu sielulle jo ikuisesti läsnäolevaan totuuteen, joka ihmiselle *ihmisenä* on kuitenkin vielä epäselvää.

Nämä kaksi seikkaa jäävät epistemologiselta tulkinnalta huomaamatta: 1) sielun ja pojan välisen perspektiivin ero sekä 2) mieleen palauttaminen juuri uudelleen *muistamisena*. Edeltävän suhteen ratkaisevaa on Sokrateen päättely, että poika ei tiennyt asiaa ennen keskustelua (85c6-7), mutta kuitenkin löytää tiedon itsestään (85d6-7). Toisaalta poika voi tutkia ja oppia ainoastaan sellaisia asioita, joita ei luule tietävänsä (84c4-6), mutta toisaalta hän on oppinut ja osannut etsimänsä asian aina (*aei khronon memathēkuia*) (86a8-9). Näiden kahden tilan välinen ristiriita häviää, mikäli otetaan huomioon niiden välinen perspektiiviero, eli ero ihmisen ja sielun välillä. Tällöin oikea mielipide ei niinkään ole tiedon siemen, vaan tiedon *varjo*, joka siis on ihmiselle häilyvä ja sekava heijastus todella olevasta.

Toinen mainitsemani ongelma on mieleen palauttamisen metaforisen puolen sivuuttaminen. Kuten Ebert huomauttaa, *Anamnēsis* on juurikin uudelleen *muistamista*, eli sillä on oppimisen tavoin ajallinen merkitys (Ebert 1974: 86). Muistamisessa on kyse suhteesta menneeseen ja johonkin, joka on tapahtunut. Koska sielu on oppinut asian ennen ihmisenä olemista, ihminen muistaa sen, minkä oppii, sillä tämä oppiminen on tapahtunut muistamisen hetkeä ennen. Näin ollen, koska totuus on ikuinen, samoin tieto (eli se edeltää ihmistä ja tämän elämää), mieleen palauttamisessa on kyse sen muistamisesta, mikä on jo olemassa ennen tätä muistamisen tapahtumista. Ihminen ei toisin sanoen löydä mitään uutta, vaan huomaa vain sen, mikä on ollut olemassa ajallisesti jo ennen inhimillisen oppimisen hetkeä.

Dimitri Nikulin luonnehtii oppimista mieleen palauttamisena näin: ”[O]ppiminen on analyttistä: emme tuota tai keksi uutta tietoa, vaan löydämme vain sen, mikä on jo itsenäisesti totta ennen löytämistä tekona” (2015: 47). Platon on tässä mielessä realisti:

tieto ei ole luomus, vaan löydös. Löydetty taas ei ole riippuvainen löytäjästä, vaan on olemassa, vaikka kukaan ei sitä olisi tietämässä. (Nikulin 2015: 47.) Geometrian tapauksessa matemaatikko ei keksi tai luo totuuksia, vaan pikemminkin löytää muotojen jo omaamia ominaisuuksia (mt.: 51). Näin ollen poika ei geometrisessa esityksessä luo neliöön tai kolmioon liittyviä oikeita vastauksia, vaan löytää jo etukäteen olemassa olevan totuuden.

Toisin sanoen, kuten myytissä ilmaistiin: todellisuus on aina läsnä ja jollain tavalla ihmiselle jo tuttua, sillä ihminen on osa tätä todellisuutta tai oikeastaan yhteistä alkuperää tämän todellisuuden kanssa. Ihmisten kesken mieleen palauttamisesta puhutaan oppimisena siinä, missä opittu asia on ihmiselle uusi, mutta mikä on jo olemassa todellisuudessa, eli todellisuus ei muutu ihmisen oppiessa siitä jotain; totuuden voi siis vain löytää, ei keksiä. Sen sijaan sielullisesta ja todellisuuden perspektiivistä lähtien ihminen pikemminkin vain tiedostaa sen, mikä on jo olemassa; totuus ja todellisuushan ovat ikuisia, joten ne eivät sinänsä muutu ikinä miksikään muuksi, kuin mitä jo ovat. Ihminen ei kuitenkaan tiedosta tätä asiaa sikäli, kuin hänelle asia, jota kohti hän kuitenkin on suuntautunut, pysyy sekavana.

Juuri tästä on kyse Ebertin mukaan, kuten aikaisemmin mainittiin (luku 3.2), muistamisen toisesta vaiheesta, eli sen tiedostamisesta, *mikä* on unohdettu. Jos aporiassa on kyse unohtamisen ylittämisenä sen tiedostamisena, että jotain on unohdettu, niin mieleen palauttamisen toisessa vaiheessa sen sijaan on kyse unohdetun asian tiedostamisesta. Toisin sanoen edeltävä liittyy unohtamiseen ”tekona”, jälkimmäinen taas tämän teon sisältöön. (Ebert 1974: 86-87.) Mieleen palauttaminen uudelleen muistamisena toimii analogiana sille, että mitään uutta tietoa ulkoapäin ei sieluun voi tulla, sillä sielu on ikuinen ja siten omaa itsessään jo totuuden. Tiedon saavuttaminen on siten tästä perspektiivistä sen tiedostamista, mikä on jo olemassa.

4.2.2 Mieleen palauttaminen menetelmänä

Käsittelen seuraavaksi geometrista esitystä seuraavaa keskustelua Menonin ja Sokrateen välillä. Nostan esiin Sokrateen analyysin sielun rationaalisuudesta, joka on argumenttini kannalta olennainen. Tällä tarkoitan Sokrateen ajatusta järjestä sielua ohjaavana voimana. Koska sielu on ikuinen ja järki on sielullinen ominaisuus, niin järki on yhteydessä ikuiseen ja todelliseen. Tässä nostan esiin *hēgeomai*-verbin, jota Sokrates käyttää kuvaamaan järjen tapaa ”johdattella” sielua hyödyllisesti.

Sokrates aloittaa geometrisen esityksen jälkeisen pohdinnan hyveestä palauttamalla sen kysymykseksi siitä, onko kaikki hyvä omalta osaltaan tietoa, ja onko siten hyvekin tietoa. (87d2-9.) Sokrates esittää, että kaikki hyvä on hyödyllistä (*ōfelimos*). Hyödyllistä ovat esimerkiksi terveys, kauneus, voima ja rikkaus, joita on kuitenkin toisinaan mahdollista kutsua myös vahingoittaviksi (*blaptein*). Rikkaudesta tulee hyödyllistä, kun toimitaan oikein (*orthē*) ja haitallista, kun näin ei toimita. Tämän lisäksi on myös sieluun liittyviä asioita, kuten urheus, oikeudenmukaisuus ja harkitsevaisuus. Nämä molemmat, niin sielulliset kuin ruumiilliset seikat, ”johtavat” (*hēgeomai*) Sokrateen mukaan meitä toisinaan hyvin, toisinaan huonosti. (87e-88a.)

Kaikki Sokrateen luettelemat asiat eivät siten ole tietoa, sillä ne ovat toisinaan vahingoksi ja toisinaan hyödyksi. Esimerkiksi järjetön urheus on urheuden sijaan uhkarohkeutta (*mē esti fronēsis hē andreia all hoion tharros ti*). Urheus ilman ymmärrystä (*aneu nou*) on haitallista, ja ymmärryksen kanssa (*syn nō*) sen sijaan hyödyllistä. (88b3-6.) Toisin sanoen siis ”kaikki sielun tekemä ja kestävä vie onneen [*eudaimonia*], kun sielua johtaa [*hēgoumenēs*] järkevyyss [*fronēseōs*], järjettömyys [*afrosynēs*] taas vie sen tämän vastakohtaan” (88c1-3). Näin ollen hyveellisyysdenkin on oltava järkevää, sillä sekin on sielulle hyödyllistä (88c4-5).

Asiat itsessään eivät ole sen enempää hyödyllisiä tai haitallisia, vaan vasta järjen tai sen puutteen ohjatessa toimintaa ne voivat olla jompaa kumpaa (88c6-d1). Toisaalta Sokrateen mukaan ”kaikki ihmisessä riippuu sielusta, ja sielussa kaikki riippuu järjestä, sikäli kuin se pyrkii olemaan hyvä” (88e4-89a1). Jos sielu pyrkii olemaan hyvä, tai sen kaiken toiminnan tarkoituksena on tavoitella hyvää tai hyödyllistä, niin hyödyn tai haitan mahdollisuus on aina läsnä kaikessa toiminnassa ja kokemuksessa. Tämä suuntautuneisuus maailmaan hyvään pyrkimisenä on siten järkemme ehdollistamaa: se ohjaa toimintaa kohti hyvää, ja sen puute siitä pois päin. Rikkaus itsessään ei voi olla hyvää, vaan se on hyvää vasta, kun se on hankittu oikeudenmukaisesti (78d7-e2).

Sielu on siis suuntautunut ja yhteydessä hyvään. Näin ollen myös ihminen, joka on sekoitus sielua ja kehoa, on suuntautunut hyvään, mutta erehtyy monesti pitämään hyvänä jotakin sellaista, joka osoittautuikin hänelle vahingolliseksi. Toisin sanoen tämä suhde on mielipiteen tasolla, eli mielipide välillä vaikuttaa todelta, mutta sen varmuuteen ei voida luottaa. Juuri *hēgeomai*-kehittelyn kautta Sokrates osoittaa, että vain järkeä käyttämällä (sillä järki on sielullista ja siten ikuista) ihminen voi pyrkiä kohti hyvää. Järki on osa todellisuutta, jonka mukainen toiminta tarkoittaa hyödyllisiä seurauksia. Tämä

tarkoittaa siis jonkin asian, kuten rikkauden, oikein käyttämistä (*orthē khrēsis*) (88a4-5). Ihminen ei tässä mielessä voi toimia miten huvittaa, mikäli hän toivoo osakseen hyvää. Hänen mielipiteensä ja ajattelunsa saattavat johtaa häntä tuhoon, eikä hän siten voi mielivaltaisesti päättää, miten käytettynä ja toimittuna asiat häntä hyödyttävät.

Nämä kohteet, kuten oikeudenmukaisuus tai rohkeus, ovat tiedon kohteita, joita Sokrates Platonin dialogeissa tutkii. Järki on ainoa, joka pystyy toimimaan todellisuuden mukaisesti, eli hyödyllisesti, sillä järjellinen toiminta tekee asioista hyödyllisiä. Tieto rohkeudesta tarkoittaa siten tietoa siitä, miten eri tilanteissa on toimittava. Ihmisellä on aina jokin käsitys näistä asioista, mutta vasta mieleen palauttaminen, joka tarkoittaa tiedon löytämistä, pystyy varmistamaan sen, milloin jokin on todella hyödyllistä ja milloin taas ei. Tällöin lukuisista tilanteista ja viitekehyksistä huolimatta käsitys pysyisi paikallaan ja ohjaisi vakaasti ihmistä hyödyllisesti.

Näin ollen käsityksellä on jokin sen ulkoinen kohde, jonka se pyrkii tavoittamaan totuudenmukaisesti. Sokrates sanookin, että asiat, kuten urheus tai harkitsevaisuus, ”eivät ole tietoa, vaan jotain muuta kuin tieto” (88b2). Tieto niistä ja niiden järjellisestä käytöstä ei tarkoita tiedon ehtojen reflektointia, vaan pikemminkin pyrkimystä ymmärtämään niitä sellaisena kuin ne ovat. Toisin sanoen käsitys urheudesta voi olla joko hyödyllinen tai haitallinen, eli urheutta voidaan käyttää oikein, mutta urheus itsessään ei ole kumpaakaan (88c6-7). Urheus on jotakin käsityksen ulkopuolista, ja siitä tulee hyödyllistä tai haitallista vasta, kun ihmistä ohjaa järkevyyys tai järjettömyys (88c7-d1).

Näin ollen käsityksen kohde on jotain käsityksen ulkopuolista, jota ei voi lähestyä reflektoiden tiedon ehtoja tai formaalista rakennetta. Sielulla kuitenkin on suhde näihin asioihin. Kaikki ne ovat sieluun liittyvää (*panta ta kata tēn psykḗn*), eli ihmisellä on niihin jo jokin suhde, ne ovat tuttuja hänelle. Jos siis mieleen palauttamisessa on kyse käsityksen saamisesta pysymään paikoilleen, kuten Sokrates asian ilmaisee Daidaloksen patsaat -vertauksessa (98a3-4), niin tiedolla on tarkoitettava juuri tämän suhteen pysyvyyttä.

Toisin sanoen tieto urheudesta tarkoittaa tietoa siitä, miten toimia urheasti, eli hyödyllisesti kaikissa mahdollisissa tilanteissa, jotka saattavat ihmiselle elämänsä aikana tulla eteen. Ollakseen tietoa käsityksen on oltava siis ”nyt ja tulevaisuudessa oikein”, kuten Sokrates asian ilmaisee (89c9). Tällöin se siis on pysyvää, eikä muutu tilanteesta toiseen kuten mielipiteen suhteen saattaisi käydä. Tieto on siten sellainen suhde

kohteeseensa, joka pätee aina. Eli tiedossa on kyse sielun, joka on ikuinen, alkuperäisestä suhteesta todellisuuteen ja sen oikein ymmärtämisestä.

Sokrates ei kuitenkaan tee tässä kohtaa erottelua ihmisen ja sielun välille, vaan väittää, että *sielu* ”kiinnittää itsensä” (*prosgignomai*) järkevästi tai järjettömästi kohteeseensa. Tällöin virhe voisi tapahtua yhtä lailla sielun tasolla, eli sielun itsensä suhde voi olla joko haitallinen tai hyödyllinen, jolloin sielu itsekin joutuisi palauttamaan asioita mieleensä, mistä taas päädytään *ad infinitum* -tyyppisiin epistemologisiin ongelmiin.

Sokrates ei kuitenkaan tarkoita aivan tätä, vaan pikemminkin sielun suhde esimerkiksi rikkauteen voi olla oikeudenmukainen tai epäoikeudenmukainen (78d7-e2). Tällöin sielulla on oltava alun perin suhde oikeudenmukaisuuteen, jonka *kautta* se voi suhtautua maailmassa oleviin asioihin kuten rikkauteen tai urheuteen. Sokrates sanoo, että oikeudenmukaisuuden kaltaiset asiat, jotka kuuluvat sieluun, ovat välttämättä hyödyllisiä: ”Eli jos hyve on jotain, joka liittyy sieluun, niin sen on oltava välttämättä hyödyllistä [...]” (88c4-5). Samalla tavalla oikeudenmukaisuuden (joka on hyveen osa) on välttämättä oltava hyödyllistä (ja olisi mieletöntä väittää toisin), ja vasta oikeudenmukainen suhde rikkauteen ja sen hankkimiseen voi tehdä rikkaudesta hyödyllistä. Näin ollen hyve eroaa rikkaudesta siinä, että edeltävä on välttämättä (*anagkaion estin*) hyödyllinen, kun taas jälkimmäinen on sitä vain toisinaan. Mieleen palauttamisessa on siis kyse tämän suhteen asettamisesta kohteeseen, joita on yhtä lukemattomia kuin ihmisellä on mahdollisuuksia kohdata maailmassa erilaisia tilanteita ja asioita.

Näin ollen mieleen palauttamisessa on kyse tämän alkuperäisen suhteen toisintamisesta. Toisintamisella tarkoitan muistia, joka tuo tietoisuuteen sen, mikä on jo jollain tavalla läsnä, vaikkakin vasta esiymmärryksen tasolla. Muisti on tiedetyn kohteen läsnä olemista niin kuin se itsessään on, eli sen tiedostamista. *Menonissa* Sokrates ei muista (*ou mnēmōn*), mitä Gorgias hänelle kertoi hyveestä, eikä siksi ole varma, tiesikö Gorgias hyveen olemusta. Jos Gorgias olisi tiennyt ja saanut Sokrateenkin asian ymmärtämään, niin Sokrateen ei enää tarvitsisi muistaa Gorgiaan sanoja, vaan hän voisi viitata omaan tietoonsa asiasta. Tästä johtuen Sokrateen pyyntö, että Menon muistuttaisi hänelle – eli palauttaisi mieleen (*anamnēson*) –, mitä Gorgias on asiasta sanonut, on (ainakin) osittain ironinen. Sokrateshan kieltää sen mahdollisuuden, että tieto voitaisiin jakaa. Kohteen toisto tarkoittaa tietoa ja mieleen palauttaminen siten alkuperäisen tiedon esiin tuomista,

joka siten ei voi tapahtua toisen ihmisen kautta, sillä toisen ihmisen tieto voi olla ainoastaan välityksen kautta läsnä, jolloin se ei enää ole tietoa.

Esittämieni mieleen palauttamisen ja hyveen olemuksen tulkintojen jälkeen pidän oikeana Scolnicovin kantaa, että Platonille todellisuus periaatteessa on avoin, mutta kaikki sen toisintaminen on vaillinaista. Toisin sanoen todellisuutta ei ymmärretä ennen kuin se on tuotu mieleemme, eli ennen kuin on muistutettu siitä, mitä todella ympärillämme on. (Scolnicov 2005: 85.) Kuten aikaisemmin mainitsin, *Menonissa* Sokrates toteaa, että sielussa löytyy ”totuus olevasta” (*alētheia tōn ontōn*) (86b1), mikä kuitenkin uhkaa tulla väärin ymmärretyksi toisintamisen kautta.

Scolnicovin mukaan mieleen palauttamisen onnistuminen tarkoittaisi, että toisten sieluja olisi mahdollista muokata tuomalla ne tietoisiksi tiedon kohteesta oikealla tavalla. *Menonissa* tähän mahdollisuuteen viitataan puhumalla poliitikosta, joka tekisi oman tietonsa kautta myös toisista poliitikkoja (100a1-2). (Scolnicov 2005: 85-87.) Sokrates ei kuitenkaan esitä tätä mahdollisuutta helposti toteutettavana. Tätä varten olisi nimittäin oltava Teiresiaan kaltainen myyttinen henkilö: ”Hyveeseen nähden sellainen henkilö olisi sama kuin todellinen asia [*alēthes pragma*] varjojen keskuudessa” (100a6-7).

Toisin sanoen filosofian tehtävänä on lähentyä kohti tätä tiedon ideaalia, jossa pelkkä tiedon varjo (ei siemen), häilyvä käsitys, korvautuisi tiedon kohteella. Kuten *Valtiossa* vanki kääntää katseensa varjoista kohti itse asiaa, niin samaten filosofi pyrkii kohti tietoa. Vaikka ihmisen titaaninen luonne ja hänen ajattelunsa keinot ovatkin vaillinaisia, niin usko etsimisen tärkeydestä, lainatakseni Sokratesta, tekee ihmisistä rohkeampia, ja sen puolesta on taisteltava ”sanoin ja teoin” (86c1-2).

5 JOHTOPÄÄTÖKSET

5.1 TULOKSET

Tässä tutkielmassa kehitteletin ontologista tulkintaa mieleen palauttamisesta. Tämän tulkinnan mukaan mieleen palauttamisessa on kyse todellisuuden tiedostamisesta eli sen toisintamisesta itselle. Tähän toisintamiseen olen väittänyt Platonin viittaavan hänen käyttäessään analogiaa tiedon saavuttamisesta muistamisena, joka rakenteellisesti muistuttaa kokemusta. Kumpakaan näistä analogioista ei saa tulkita kirjaimellisesti: tietämisessä ei ole kyse kuulemiensa asioiden muistamisesta eikä tietäminen myöskään

tyhjenny pelkkään asioiden havainnointiin. Se sijaan tieto on jotain, joka on saavutettava omin voimin ja jonka kohde on jo läsnä, vaikka sitä ei vielä täysin tiedostettaisikaan. Siinä missä muistaminen viittaa ajallisesti edeltävään, niin samalla tavalla tiedon saavuttaminen tarkoittaa sen löytämistä, mikä edeltää tätä tapahtumaa.

Tutkielman toisessa luvussa käsittelin mielipiteen ja tiedon välistä eroa. Esitin perusteluja kannalle, jonka mukaan Sokrateelle tiedolla ja mielipiteellä on laadullinen ero. Jos mielipiteessä olisi kyse aste-erosta, niin Sokrateen ei tarvitsisi muuta kuin pyrkiä vahvistamaan oikeita mielipiteitä tutkittavasta aiheesta. Tällöin tutkimuksen aiheeksi voitaisiin ottaa esimerkiksi Themistokleen tai jonkun toisen Ateenaa menestyneesti johtaneen henkilön käsitys kyseisestä asiasta ja etsiä siitä tiedon murusia, joiden avulla voitaisiin lopulta päätyä lopulta totuuteen. Tämä on esimerkiksi Natorpin kanta, jonka mukaan oikea mielipide voidaan kehittää ja tehdä siitä lopulta tietoa. Tällöin oikea mielipide on ”vain varjo, mutta kuitenkin aina varjo oikeasta hyveestä”. (1994: 33.)

Vaikka oikea mielipide osuu oikeaan, tätä oikeaan osumista ei lopulta voida tietää ennen kuin ylitetään mielipiteen rajat ja tutkitaan asiaa omin keinoin. Koska oikean mielipiteen totuutta ei tiedosteta, sen pohjalta ei voida vielä ratkaista, onko asia kuten oletettu vai jotenkin toisin. Tästä johtuen oikea mielipide ei pysy paikallaan, vaan ”karkaa ihmisen sielusta” (*drapeteuousin ek tēs psychēs tou anthrōpou*) (98a2).

Sokrates ei Scottin mukaan ole kiinnostunut pojan etukäteisistä mielipiteistä, vaan ainoastaan siitä oppimisesta, joka tapahtuu geometrisen esityksen aikana (1995: 37). Pojan ei siis voida katsoa palauttavan mitään mieleensä esityksen ensimmäisessä osassa, sillä, kuten Sokrates ja Menon molemmat toteavat, poika ei ole oppinut mitään ennen esitystä vaan tukeutuu ainoastaan etukäteen muodostamaansa mielipiteeseen asiasta. Pikemminkin vasta aporia ja sitä seuraava osa esityksessä kuuluvat mieleen palauttamiseen.

Olen samaa mieltä Scottin kanssa siitä, että oikea mielipide on tässä yhteydessä aina jotakin muualta saatua eikä itse pääteltyä (1995: 39). Jos mieleen palauttaminen on aina itse tietoon johtavan reitin kulkemista, asian totuuden tiedostamista, niin tietoa ei voida jakaa toiselle. Mielipiteen täytyy tässä mielessä olla sielulle ulkoista, sillä sielu itsessään on ennen ihmisen olemassa oloa jo yhteydessä todellisuuteen. Tällöin mielipide ei ole jalostamatonta tietoa, vaan ainoastaan ulkoapäin saatu käsitys asiasta, toisin kuin tieto, joka aina jo on sielussa. Pojan oikean mielipiteen varmentavat Menon ja Sokrates ja

oikean mielipiteen Larissaan kulkevan tien suhteen voi varmentaa joku, joka on itse kulkenut matkan. Samalla tavalla oikean mielipiteen tavoittanut Themistokles tukeutuu itselleen ulkoiseen auktoriteettiin, eli hänelle jumalien toimesta asetettuun kohtaloon (Scott 1995: 43). Oikean mielipiteen omaavat, kuten Sott kirjoittaa, ”saavuttavat totuuden itsestään riippumatta”, eli he eivät tiedosta asiaa eivätkä siten ole saavuttaneet tietoa omin voimin (mp.). Tällöin palataan jälleen kysymykseen siitä, tapahtuuko esityksessä todella mieleen palauttamista, sillä oikeastaan mieleen palauttaminen tapahtuisi vasta, kun pojan ei enää tarvitse luottaa Sokrateen tai Menonin tietoon, vaan ymmärtää asian itsekin olevan tosi.

Sokrates puhuu mieleen palauttamisen tiestä, jolla poika etenee Sokrateen opastuksella. Tällöin oppiminen, joka lopulta siis on asian itse ymmärtämistä, ei tarkoita oikean mielipiteen saavuttamista aiheesta, vaan on aporian tavoin osa sitä kehitystä, jonka päämääränä on lopulta tieto. Mieleen palauttamisessa ei ole kyse pelkästä proposition todistuksesta tai oikeasta mielipiteestä, vaan prosessista. Sokrateen keskustellessa pojan kanssa tämä alkaa ”muistaa” ympärillään olevaa todellisuutta. Tämä muistaminen on vaiheittaista. Mieleen palauttaminen viittaa tähän prosessiin, ei sen lopputulokseen.

Sokrates väittää, että hyveen tietävä henkilö ”olisi sama kuin todellinen asia varjojen keskuudessa” (100a5-7). Scottin mukaan Sokrates tarkoittaa tällä, että oikean mielipiteen asiasta omaavat ovat varjojen tavoin ”epävakaita ja häilyvät ympäriinsä”. (Scott 1995: 44.) Oikea mielipide on siten pelkkä alkuperäisen valon heittämiä heijastus, kun taas tietoon tähtäävä tutkimus on katseen kääntämistä itse asiaan. Toisin sanoen mieleen palauttaminen ei tarkoita varjojen tutkimusta, eikä Larissaan kulkeminen tarkoita toisilta kuultujen neuvojen pohtimista. Scottin mukaan tämän analogian tarkoituksena on osoittaa, että ”tietoon kuuluu ’näkeminen’ tai jonkin ongelman selvittäminen omin voimin ilman, että tukeuduttaisiin toisen auktoriteettiin” (mt.: 46).

Kolmannessa luvussa käsittelin aporiaa ja pohdin Sokrateen menetelmää. Sokrateen tarkoitus on tulkintani mukaan saada toinen huomaamaan tietämättömyytensä asiasta. Tällöin ei ole tarkoitus todistaa jotain asiaa lopullisesti todeksi, vaan ainoastaan näyttää, että toisen omaama mielipide asiasta on virheellinen. Jos vertauskuvaa mielipiteestä varjona halutaan jatkaa, aporiassa toinen huomaa tietonsa olleen *vain* varjo, joka ailahtelevuudeltaan ei pysy paikoillaan. Vasta tietämättömyyden tiedostaminen, eli oman käsityksen huomaaminen pelkäksi mielipiteeksi aiheesta, mahdollistaa tutkimuksen.

Aporiassa on kyse mielipiteen ja sen kohteen välisestä ristiriidasta. Mielipiteellä on siis kohde, mutta mielipiteenä se ei pysty esittämään kohdettaan tiedon tavoin totuudenmukaisesti. Sokrates osoittaa keskustelun keinoin, että Menon ja Anytos eivät voi pitää omia käsityksiään tietona johtuen heidän mielipiteidensä ristiriitaisuudesta. Koska Menon pystyy hahmottamaan käsityksensä ja käsityksen kohteen välisen eron, on hänelle myös mahdollista huomata oma tietämättömyytensä. Tämän huomaaminen kuitenkin vaatii sitä, että itse kohde on jollain tavalla myös mielipiteen ulkopuolinen ja siten mielipiteestäkin riippumatta tuttu, vaikka tämä tuttuus olisikin kuinka hataraa tahansa. Toisin sanoen siirtyminen pois varjoista kohti asiaa itseään on alkanut.

Tämä tuttuus avaa mahdollisuuden tutkia aihetta, kuten neljännessä luvussa väitin. Tämän tuttuuden ja tutkimuksen mahdollisuuden pohtiminen ei kuitenkaan ole mieleen palauttamista. Sokrates ja Menon pohtivat dialogissa mieleen palauttamista ja sen tapahtumista, mutta tämä pohtiminen itsessään ei ole mieleen palauttamista. Nykyään voitaisiin ilmaista asia myös niin, että mieleen palauttamisen päämääränä ei ole alkuperäisen disposition tavoittaminen, vaan tämän disposition toteuttaminen. Ihminen on järjeställistä sielultaan osa ikuista todellisuutta, jolloin häneltä löytyy myös alkuperäinen mahdollisuus tavoittaa tämä todellisuus.

Sokrates tekee erottelun ihmisen ja tämän sielun välille, kuten osoitin käsitellessäni *Menonissa* esitettyä myyttiä. Sielu on jo oppinut kaiken, eli se on jo osa sitä todellisuutta, johon ihminen pyrkii. Platon puhuu oppimisesta uudelleen muistamisena, koska tahtoo näyttää, että oppiminen on aina jo olevan tavoittamista. Tällöin ihminen pyrkii tavoittamaan sen alkuperäisen suhteen, joka sielulla on todellisuuden kanssa, eli esimerkiksi neliöt ja niiden ominaisuudet ennen pojan kehitystä matematiikassa. Platon näyttää tämän tulkinnan nojalla tietoteoreettiselta realistilta, jolle tieto perustuu todellisuudelle itselleen.

Esittelemäni epistemologisen kannan mukaan mieleen palauttamisessa on kyse kyvystä ajatella rationaalisesti ja siten tämän kyvyn mahdollisuudesta saavuttaa tietoa. Kokemuksesta riippumaton ajattelu pystyy omin voimin todistamaan tiettyjen väitteiden totuuden. Kunhan poika oppii ymmärtämään, mitkä loogiset ajattelun *a prioriset* ehdot ovat, hän pystyy avaamaan eteensä matematiikan ja muiden tiedonalojen salaisuudet. Mieleen palauttaminen on siten loogisten suhteiden ymmärtämisen avulla propositiosta toiseen päättelystä, jolloin ensimmäisen proposition totuudesta voidaan johtaa muidenkin propositioiden totuus.

Tätä vasten kontrastoimani ontologinen tulkinta ei eroa juuri viimeisestä tästä seikasta, vaan se vaatii tietoteoreettista realismia pelkän tiedon ehtojen analyysin ohella. Tiedossa ja ajattelussa voi hyvinkin olla myös Platonille kyse loogisesta päättelystä, mutta tämä päättelyn tavoitteena ja sen totuuden kriteerinä on todellisuus itsessään, eikä pelkästään inhimillisen ajattelun sille asettamat rajat. Toisin sanoen inhimillinen järjellinen ajattelu ei ”jumalallisen tiedon” puutteessa tavoita totuutta, vaan todellisuus itse on järjellinen, minkä vuoksi vain järkeä käyttävä ihminen voi tavoittaa todellisuuden siten kuin se on. Tutkimuksen tavoitteena on tavoittaa tämä todellisuus, eikä ainoastaan se, mikä inhimilliselle ajattelulle on ristiriidatonta.

Näin ollen myös moderni lukija voi olla kiinnostunut Platonin ajatuksista, vaikkei uskoisikaan sieluun tai sen kuolemattomuuteen. Tällaiselle lukijalle *Menonin* lukeminen tarkoittaa hänen käsityksensä syventämistä tietoteoreettisesta realismista. Jos todellisuus edeltää ihmistä ja tämän ajattelua, niin oppimisessa ei ole kyse uuden tiedon keksimisestä, vaan löytämisestä. Tästä löytämisestä voidaan analogisesti puhua muistamisen mielessä, jolla tarkoitetaan sen tiedostamista, mikä on jo läsnä, mutta jäänyt huomaamatta. Oppimisen ja tutkimisen mahdollisuus perustuu taas sille tosiasialle, että ihminen itse on osa tätä todellisuutta, ja siten periaatteellisesti mikään todellisuudessa ei voi olla täysin vierasta ihmiselle.

Toisaalta taas lukemalla *Menonia* moderni lukija saa mahdollisuuden pohtia tiedon ja mielipiteen välistä eroa. Jos perusteluni ovat osuneet oikeaan, niin filosofian historiassa vallalla oleva ”klassisen tiedon määritelmä” (”tieto on hyvin perusteltu tosi uskomus”) saa luultavasti ensimmäisen kriittikkonsa juuri *Menonissa*. Platonin voidaan siten katsoa rohkaisevan lukijaansa ottamaan itse asioista selvää, mikäli haluaa todella tietää jonkin asian itse. Koska tietoa on mahdotonta jakaa, niin epäileväisyys tuntuisi välttämättömältä asenteelta jokaista toisen käden lähdeä kohtaan. Tämän ei periaatteessa pitäisi lannistaa, vaan rohkaista lukijaa ottamaan asiasta itse selvää.

Juuri tästä syystä Platon näyttäisikin kirjoittavan dialogeja: vaikuttaakseen lukijaan ja ohjatakseen tätä ajattelemaan itse. Tiedon jakaminen suoraan lukijalle suoraan sanoin kirjoitetun teorian muodossa tuntuisikin olevan mahdotonta, jos edellä perusteltua laatueroa mielipiteen ja tiedon välillä pidetään totena. Tähän suuntaan viittaa myös Platonin seitsemäs kirje, jossa hän toteaa, että olisi kirjoittanut asiasta, mikäli olisi uskonut sen olevan esitettävissä ymmärrettävästi suurelle yleisölle (341d4-e1). Tekstin

kanssa ei kuitenkaan voi käydä keskustelua, eikä sille voi esittää kysymyksiä, vaan se voi parhaimmillaan ainoastaan ohjata lukijaa oikeiden kysymysten äärelle.

Kuten Sokrates ei voinut pakottaa Anytosta huomaamaan omaa tietämättömyyttään, siten ei myöskään Platon voi pakottaa lukijaa ymmärtämään asiaa. Nehamas väittääkin, ettemme lukijoina monesti eroa Anytoksesta tai esimerkiksi Euthyfronista, joka dialogin lopussa ilmoittaa Sokrateelle olevansa liian kiireinen jatkamaan keskustelua (*Euthyfron* 15e3-4). Nehamaksen mukaan tämä pätee myös lukijaan:

[M]itä teemme? Enimmäkseen luemme dialogin ja suljemme kirjan, tavalla joka on täydellinen kopio Euthyfronin äkkinäisestä muiden tapaamisten muistumisesta, joka lopettaa keskustelun Sokrateen kanssa. Myös me menemme hoitamaan omia asioitamme, samalla tavalla kuin hän väittää menevänsä. Ja yleensä näillä asioilla ei ole mitään tekemistä sen taistelun kanssa, jota käydään sitä itseposta vastaan, joka määrittää Euthyfronia [luullessan tietävänsä asian, josta ei kuitenkaan tiedä mitään]. (Nehamas 1998a: 41.)

Anytoksen tavoin voidaan olla huomaamatta oma tietämättömyys ja syyttää pikemminkin Sokratesta tai Platonia epärehellisyydestä ja panettelusta. Tämän mahdollisuuden Platon tiedosti itsekin kirjoittaessaan seitsemännessä kirjeessä, että aiheesta puhuminen suurten ihmisjoukkojen edessä herättäisi monissa kuulijoissa vain halveksuntaa oppimisen sijaan (342e3-5).

Tässä ilmenee Platonin pessimismi suurten joukkojen kouluttamisen suhteen. Ihmistä ei voi pakottaa näkemään asiaa, vaan hän voi aina valita myös olla kuuntelematta ja olla ymmärtämättä asiaa. Koska oikealla mielipiteellä ei ole mitään välttämätöntä suhdetta tietoon, ei myöskään valtion johdossa voida luottaa muihin kuin asian todella tietäviin muiden osuessa oikeaan vain sattumalta. Tarkasteltaessa siis mieleen palauttamista sekä tiedon ja mielipiteen välistä eroa voidaan myös ymmärtää paremmin Platonin poliittisia ajatuksia ja syitä siitä, miksi *Valtiossa* puolustetaan filosofien muodostamaa harvainvaltaa.

5.2 POHDINTA

Käytän hyväksi tutkielmani tulosten esittelyn jälkeen mahdollisuuden pohtia *Menonin* Sokrateen menetelmää keskustella ja tutkia. Vaikutusvaltaisen artikkelin Sokrateen menetelmästä ja sen heikkouksista kirjoittanut Peter Geach pitää Sokrateen käymiä aporeettisia keskusteluja turhina, mutta myös moraalisesti vaarallisena. Sokrates johtaa keskustelijan aporiaan, jolloin toinen ei enää tiedä, onko paha hyvää ja hyvä pahaa. Tällöin asiasta aporiassa olevalle paha voi yhtä lailla olla hyvää, kun taas ennen Sokrateen

tapaamista hän saattoi pitää hyvää hyvänä, vaikkakin hatarista syistä. (1966: 372.) Tällöin Sokrateen menetelmä perustuu erimielisyydelle, jossa tarkoituksena näyttäisi olevan vain toisen kannan todistaminen vääräksi. Geach ehdottaakin, että myös nykyaikaista filosofiaa vaivaa tämä ongelma, jossa keskitytään erimielisyyksiin samanmielisyyteen sijaan moraalisisissa asioissa (mt.: 374).

Käsittelen tässä lyhyen pohdintani puitteissa Geachin esittämää väitettä Sokrateen menetelmästä. Käytän tässä hyväkseni edellä luettelemiani tuloksia sekä *Menonissa* käytyä keskustelua geometrisen esityksen jälkeen. *Menon* dialogina ei pääty aporiaan, vaan geometrisen esityksen tavoin se johtaa oikeaan mielipiteeseen asiasta. Toisin sanoen sen johtopäätöstä ei tule tulkita todistuksena. Jos geometrisen esityksen katsotaan kuitenkin olevan dialogi pienoiskoossa, niin esityksen jälkeistä osaa voitaisiin myös tulkita samalla tavalla oikeaan mielipiteeseen tähtäävänä.

Mieleen palauttamiseen pohdintani liittyy siinä, missä mieleen palautetaan kaikille yhteistä todellisuutta, joka on ikuinen eikä siksi muutu, jolloin keskustelun aiheena on myös tuo todellisuus. Erimielisyys ei siten voi perustua todellisuuden itsensä erilaisuuteen, vaan keskustelijoiden yksilöllisiin käsityksiin. Yhteisymmärryksen saavuttaminen tarkoittaa siten yhteisen todellisuuden (mahdollista) saavuttamista. Herakleitoksen tavoin mielipide on siten jotain yksityistä tai yksilöllistä, kun taas järki, *logos*, on kaikille yhteistä (DK 22 B 2, B 17).

Tähän tulokseen voidaan päätyä seuraamalla Sokrateen tapaa käyttää *homologeō*-verbiä, jota käytetään dialogissa ”hyväksyä” tai ”olla samaa mieltä” merkityksessä. Esimerkiksi Menonin ollessa sitä mieltä, että varallisuuden hankkiminen on hyveellistä vain, jos se tapahtuu oikeudenmukaisesti, Sokrates vetää johtopäätöksen, että ”hyväksymästäsi seuraa (*symbainei eks hōn sy homologeis*), että hyve on toimintaa, joka on jonkin sen osan mukaista” (79b4-5). Sokrateelle todellinen tutkiminen tai keskustelu näyttäisi tarkoittavan jo hyväksytyn päälle rakentuvaa argumentointia.

Tässä on Kleinin mukaan kyse analyttisestä metodista, jossa etsitään sitä, mitä ei tiedetä, sen perusteella, mikä on jo hyväksytty. Näitä kahta vastaavat klassisessa kreikassa *to homologoumenon* (hyväksytty) ja *to zētoumenon* (etsitty) (jotka siis ovat molemmat substantiivaatioita vastaavista verbeistä). Tällöin siis se, mitä etsitään, eli *to zētoumenon*, pyritään johtamaan siitä, mikä on jo hyväksytty (*to homologoumenon*), jolloin keskustelijoiden on ensiksi ratkaistava, mikä jo tiedetään, ja miltä pohjalta he voivat

lähteä tutkimaan asiaa. (Klein 1965: 91-92.) Esimerkiksi keskustellessaan väristä, Sokrates päättää ottaa yhteisesti hyväksytyksi Empedokleen teorian pyörteistä, jonka avulla hän pystyy osoittamaan, mitä väri on (76c7-d1). Tämä tapahtuu kuitenkin hypoteettisesti, sillä Sokrates ei suostu sitoutumaan tähän käsitykseen, vaan toimii näin vain, koska Menon on tottunut kyseiseen käsitykseen (76d8-e1).

Tässä muistilla on tärkeä rooli: on muistettava se, mikä on jo sanottu ja mikä on osa pitempää päättelyketjua. Jos hyväksyttyä ei enää muisteta, ei sen avulla tai sen kautta voida päätellä. Sokrates viittaa muistamiseen *Menonissa* tässä mielessä sen mielessä pitämisenä, mistä edempänä on sovittu ja millä on päätelemällisiä seurauksia tutkimuksen kannalta (ks. 79b). Sokrates esimerkiksi kysyy orjalta, muistaako (*memnēsai*) tämä vielä, että keskustelun alussa tarkoituksena oli saada aikaan kaksinkertainen neliö. Tämä muistettu seikka on kuitenkin ristiriidassa sen kanssa, että Sokrateen piirtämä neliö onkin nelinkertainen. (84e1-3.) Muistissa, eli tässä tapauksessa jonkin seikan mielessä pitämisessä, on siten kyse kyvystä huomata ristiriitaisuuksia ja yhdenmukaisuuksia.

On siis vastattava toiselle ”kuin ystävälle”, kuten Sokrates sanoo, eli tavalla ja sanoin, jotka myös toinen ymmärtää. Petruzzin mukaan yhteisymmärrys hyveestä tarkoittaisi siten, että keskustelijat sopivat kriteeristä, jonka mukaan sitä käytetään (Petruzzi 1996: 13). Jos kuitenkin pelkkä yhteisymmärrys riittäisi, niin Sokrateen ja Menonin tarvitsisi vain sopia, että hyve on toisten hallitsemista ja pohtia tämän jälkeen, onko toisten hallitseminen opetettavissa. Tämä olisi mahdollista, jos todellisuus tai kokemus olisivat täysin muokattavissa omien periaatteiden mukaisesti. Pikemminkin, koska todellisuus ja totuus ovat yhteisiä ja mielipiteet yksityisiä, ainoastaan toisten kanssa keskustellessa voi tavoittaa kaikille sieluille yhteisen todellisuuden. Näin ollen ristiriitaista puhetta ei toisaalta ole mahdollista ymmärtää, sillä kuulija ei voi verrata puhetta mihinkään olemassa olevaan; toisaalta taas sen todellinen viittauskohde ei voi olla ristiriitainen, joten se ei voi päteä kohteeseensa.

Gadamerin mukaan yhteisymmärryksen tarkoituksena on varmistaa, että keskustelijat voivat muodostaa jonkinlaisen yhteisen ymmärryksen keskustelun aiheesta, eli he puhuvat samasta asiasta. (Gadamer 1985: 197; ks. myös Petruzzi 1996: 12.) Periaatteessa yhteisymmärrys rakentuu siis sen varaan, että molemmat ovat osa samaa todellisuutta ja molemmat ovat yhtä lailla järkeviä ja kykeneviä ymmärtämään. Toisin sanoen keskustelijat eivät voisi ymmärtää toisiaan, jos heitä ei yhdistäisi mikään, eli he jäisivät toinen toisilleen niin vieraiksi, että mitään keskustelua ei voisi edes syntyä. Kuitenkin

tutkimuksessa puhutaan samasta asiasta, ja viittaus tähän asiaan periaatteessa mahdollistaa sen, että toinenkin voi todeta, että hän ymmärtää toista ja toisen tapaa puhua.

Menon ei henkilökohtaisesti voi tietää, onko hänen käsityksensä totta, sillä hän ei itse pysty sitä omien tuntemustensa perusteella ratkaisemaan. Hän myöntääkin, että hänestä ”välillä vaikuttaa, välillä taas ei vaikuta” siltä, että Sofistit osaisivat opettaa hyvettä (95d8). Henkilökohtainen vakuuttuneisuus voi siis hämätä. Käsityksen onkin kytkeydyttävä johonkin ollakseen totta.

Homologeō on siten aina jonkin todeksi myöntämistä, ainakin väliaikaisesti. Päättely ei voi perustua epätosille väittämille, sillä muuten keskustelussa ei voida muodostaa yhteisymmärrystä. Jos keskustelijat eivät ymmärrä, mistä puhutaan, niin mitään keskustelua ei tosiasiaassa voida käydä. Näin ollen jokainen väite ja päättelyn askel on otettava tarkastelun kohteeksi, ja molempien on hyväksyttävä ne oikeiksi. Keskustelussa on kyse sitoutumisesta päättelyyn ja sen lopputulokseen. Esimerkiksi Anytoksen hyväksyessä, että Themistokles oli yksi Ateenan historian parhaimmistosta (*hon kai sy homologeis en tois ariston tōn proterōn einai*), hänen on myös tunnustettava, että yksi parhaista ei pystynyt tekemään pojastaan hyveellistä (93e10-11).

Yhteisen ymmärryksen mahdollisuuden on oltava olemassa jo ennen keskustelun alkua. Sokrateen ja Menonin pohdinnat hyveestä perustuvat sille, mitä Sokrates ja Menon jo olettavat hyveestä. Heillä on jokin järjestelmä, jolla he soveltavat käsitteitä. Esimerkiksi voidaan ottaa hyveen liittyminen oikeudenmukaisuuteen: hyve ja oikeudenmukaisuus liittyvät samaan käsitteelliseen kenttään tavalla tai toisella, eli Sokrates ja Menon eivät liitä toisiinsa käsitteitä ja predikaatteja sattumanvaraisesti, kuten Crombie ilmaisee asian. Siten, jatkaakseni Crombien linjoilla, filosofista ajattelua määrittävät aiheeseen liittyvät käsitteet, eli pohdittaessa hyvettä Sokrates ja Menon päätyvät oikeudenmukaisuuteen toistuvasti, kun taas Sokrateen ja Euthyfronin ajatellessa hurskautta vaikuttaa keskusteluun molempien käsitys jumaluudesta. (1994: 182.)

Homologeia sinällään ei siis takaa totuutta. Esimerkiksi pelkkä Gorgiaan ja Menonin välinen *homologeia* Empedokleen pyörreteoriasta ei riitä, vaan teorian on oltava myös tosi. (ks. Scolnicov 2005: 87.) Mieliapteen ja sen kohteen välinen ristiriita ei voi ilmetä pelkän puheen itsensä kautta, saati yhteisymmärryksen kautta. Toisaalta taas todellinen yhteisymmärrys tarkoittaisi sitä, että Menon ja Gorgias pystyisivät ratkaisemaan, onko teoria tosi vai ei. Koska tietoa ei voi siirtää toiseen puheen kautta, olisi periaatteessa

saatava toinen näkemään asia samalla tavalla kuin itsekin sen näkee. Tässä on palattava päättelyketjussa sille tasolle, jonka myös toinen myöntää todeksi ja pystyy siten myös ymmärtämään teoriaa seuraamalla samaa päättelyketjua.

Näin ollen vaikuttaisikin siltä, että Geachin kanta sokraattisesta keskustelusta erimielisyyksiin perustuvana ei päde *Menoniin*, sillä Sokrates pyrkii siinä pikemminkin rakentamaan tutkimusta yhteisymmärryksen ja dialogin mahdollisuudelle; mitään dialogia ei siis voi käydä, jos minkäänlaista yhteyttä toiseen ei ole (1966: 374). Pikemminkin sokraattiseen keskusteluun *Menonissa* pätee paremmin Geachin väite, että ”ihmiset eivät voi edes käyttää termiä ilmaisemaan erimielisyyttään, elleivät he ole hyväksyneet paljoa väittämiä, joita he ilmaisevat kyseisellä termillä”. Esimerkiksi historiallisesta henkilöstä johtuvat erimielisyydet eivät olisi mahdollisia, jos keskustelijat eivät olisi samaa mieltä monesta asiasta liittyen tähän henkilöön. Tällöin he eivät edes puhuisi samasta henkilöstä. (1966: 374-75.) Sokrateen tapa keskustella rakentuu siis pikemminkin periaatteelle, että vasta yhteisymmärrys mahdollistaa yhteisen tutkimuksen asiasta.

Sokrates vaikuttaakin tarkoittavan, että yhteisymmärrys on yksi ehto tiedolle. Esimerkiksi Menonin kotikaupungissa, Thessaliassa, ihmiset toisinaan myöntävät olevansa hyveen opettajia, mutta toisinaan taas eivät. Sokrateen mukaan he eivät siten voi olla opettajia, sillä heiltä puuttuu yhteisymmärrys asiasta. (95b1-7.) Sama pätee kuitenkin kaikkiin myös Thessalian ulkopuolella:

Voitko kertoa toista aihetta, josta on itseään opettajina pitäviä, mutta joita toiset eivät hyväksy (homologountai) opettajina lainkaan, ja joita ei pidetä tietävinä ja jotka eivät edes osaa aihetta, jonka opettajina pitävät itseään. He, joita yleisesti pidetään (homologoumenoi) hyvinä, pitävät sitä toisinaan opetettavissa olevana, toisinaan taas eivät. Voitko tosiaan sanoa sellaisista ihmisistä, jotka ovat aiheesta näin hämmentyneitä, että he todella ovat opettajia? (96a6-b4.)

Jos opettaminen on mahdollista ainoastaan asiasta, josta on tietoa, niin siinä tapauksessa ne, joita ei ensinnäkään yleisesti hyväksytty opettajiksi ja jotka eivät itsekään löydä yhteisymmärrystä asiasta, eivät voi olla opettajia. Huilunsoiton tai lääkintätaidon opettaja voi vakuuttaa toiset taidoistaan näyttämällä omat kykynsä alallaan eli pystymällä ohjaamaan toisia onnistuneesti tietoon alastaan. Sen sijaan esimerkiksi sofistit eivät ole saavuttaneet tämän kaltaista yhteisymmärrystä, sillä heitä ei yleisesti pidetä opettajina (eli he eivät ole vakuuttaneet toisia), eivätkä he ole asiasta keskenään samaa mieltä, vaan puhuvat toistensa ja itsensä kanssa ristiin.

Keskustelu ja sen kehitys ovat siten sidottuja yhteisymmärrykseen. Sokrates kehittää keskustelua juuri tarkentamalla sitä, minkä he ovat yhdessä jo hyväksyneet (96c3-4). Yhteisymmärrystä voi tuoda esiin ja siitä voidaan jatkaa sen pohjalta, mikä muu edeltävän hyväksytyksi tulleen perusteella on myös hyväksyttävä, mikä vaatii vielä selvittämistä tai mitä ei voida enää hyväksyä. Sokrates sanoo esimerkiksi, että mikäli on hyväksytty, ettei hyveen opettajia ole, niin käy ilmi, että siinä tapauksessa ollaan samaa mieltä myös sen suhteen, ettei sitä voi oppia tai siitä voi omata tietoa (98e4-8). Toisaalta taas, jos hyväksytään, että hyvät ihmiset ovat hyödyllisiä, ja hyödyllisyydellä tarkoitetaan oikein ohjaamista, niin tieto ei voi olla ainoa tapa olla hyvä ihminen, sillä myös oikea mielipide ohjaa oikeaan (96e-97a).

On kuitenkin syytä pohtia, missä mielessä tällainen yhteys toiseen on mahdollista muodostaa ja milloin voidaan todeta, että toinen todella ymmärtää, mistä puhutaan. Sokrates ja Menon sivuavat aihetta tarkemmin dialogin alkupuolella Sokrateen annettua esimerkin vastauksesta: ”Muoto on se, mikä yksin tulee seuranneeksi väriä” (75b9-11). Tähän Menon kuitenkin vastaa, että kyseessä on aivan liian yksinkertainen vastaus, sillä joku voi ilmoittaa olevansa eksyksissä (*aporoi*) yhtä lailla väreistä (75c4-7). Tällaiselle riitaisalle (*eristikōn*) keskustelijalle on Sokrateen mukaan kuitenkin sanottava, että on tämän toisen vastuu ottaa tehtävä itselleen ja todistaa Sokrates vääräksi (*elenkhein*).

Sen sijaan ystävien keskuudessa, kuten Menonin ja Sokrateen, keskustelussa (*dialogesthai*) on oikeiden vastausten sijaan puhuttava dialektisemmin ja tavalla, jonka toinenkin ”tietää hyväksyä” (*prosomologē eidenai*) (75d2-7). Tällä tavalla Sokrates siis jatkaa keskustelua tarkistamalla aina Menonilta, millaisena tämä pitää reunaan, ja siten rakentaen yhteyttä toiseen, kunnes lopulta Sokrates toteaa: ”Nyt varmaan ymmärrät (*mathois*), mitä tarkoitan, kun puhun muodosta” (76a4-5). Keskustelu on yhteistä ja rakentuu yhteisen ymmärryksen varaan.

Kuitenkin tällainen keskustelu on mahdollista vasta, kun molemmat ovat valmiita yhdessä tutkimaan asiaa, mikä taas ei ole mahdollista niin kauan, kun Menon vielä luulee tietävänsä asian. Menonin jouduttua aporiaan Sokrates ehdottaakin, että he tutkisivat asiaa yhdessä (*syzētēsai*) (80d3-4). Samaa hän ehdottaa Anytokselle: ”Tule Anytos minun ja Menonin kanssa yhdessä tutkimaan (*syzētēson*), ketkä voisivat olla [hyveen] opettajia” (90b4-6). Tämä tutkimuksen tapa eroaa ”eristisestä” tavasta väitellä toisen kanssa, sillä jälkimmäisessä ei pyritä yhdessä keskustelemaan asiasta vaan ainoastaan kumoamaan

toisen väite. Sokrates kontrastoikin väittelyä keskusteluun: ei pidä kuunnella riidanhaluista puhetta (*eristikōs logos*), vaan tutkia yhdessä, mitä hyve on (81d5-6).

6 LÄHTEET

Aristoteles. [1894] 1949. *Ethica Nicomachea*. (Oxonii).

———. [1936] 1963. *Minor works : On colours, On things heard, Physiognomics*. (London).

Arthur, Richard T. W. 2014. *Leibniz*. (Polity: Cambridge).

Benson, Hugh H. 2000. *Socratic wisdom : the model of knowledge in Plato's early dialogues*. (Oxford University Press: New York).

———. 2015. *Clitophon's challenge : dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*. (Oxford University Press: New York).

Bluck, R. S. 1961. *Plato's Meno*. (Cambridge University Press: Cambridge).

Bordoy, Francesc Casadesús. 2013. 'Dionysian Enthusiasm in Plato'. Teoksessa Alberto Bernabé Pajares (toim.) *Redefining Dionysos*, (De Gruyter: Berlin).

Brickhouse, Thomas C., and Nicholas D. Smith. 1984. "Vlastos on the elenchus." In, 185-95.

Brown, Lesley. 1991. 'Connaissance et Réminiscence dans le *Ménon*', *Revue Philosophique de la France et d'Étranger*, 181: 603-19.

Canto-Sperber, Monique. 1993. 'Introduction'. Teoksessa Monique Canto-Sperber (toim.) *Ménon*, (Flammarion: Paris).

Crombie, Ian M. 1994. 'Socratic Definition'. Teoksessa Jane M. Day (toim.) *Plato's Meno in focus*, (Routledge: London).

Cross, R. C., and A. D. Woozley. 1971. 'Knowledge, belief and the forms'. Teoksessa Gregory Vlastos (toim.) *Plato: a collection of critical essays. 1, Metaphysics and epistemology*, (Doubleday: Garden City (NY)).

des Places, Édouard. 1949. *Pindare et Platon*. (Beauchesne: Paris).

Diels, Hermann. 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Weidmannsche Buchhandlung: Berlin).

Dillon, John. 2006. 'The Platonic Form as *Gesetze*'. Teoksessa Stephen Gersh and Dermot Moran (toim.), *Eriugena, Berkeley, and the idealist tradition*, (University of Notre Dame Press: Notre Dame, Ind.).

- Ebert, Theodor. 1974. *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons : Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*. (de Gruyter: Berlin).
- . 2007. "The Theory of Recollection in Plato's Meno": Against a Myth of Platonic Scholarship'. Teoksessa Luc Brisson and Michael Erler (toim.), *Gorgias -Menon: selected papers from the Sevent Symposium Platonicum*, (Academia Verlag: Sankt Augustin).
- Euripides. [1904] 1955. *Fabulae* 2. (Oxonii).
- Fronterotta, Francesco. 2001. 'De Platon à Kant'. Teoksessa Michel Narcy (toim.) *Platon : l'amour du savoir*, (Presses universitaires de France: Paris).
- Gadamer, Hans-Georg. 1985. 'Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos *Phaidon*'. Teoksessa *Gesammelte Werke. Bd. 6, Griechische Philosophie*, 2, (Mohr: Tübingen).
- Geach, Peter T. 1966. 'Plato's *Euthyphro*: an analysis and commentary', *The Monist*, 50: 369-82.
- Guthrie, William Keith Chambers. 1952. *Orpheus and Greek religion*. (Methuen: London).
- Helmer, Étienne. 2012. *Focus sur Platon, Ménon*. (Ellipses: Paris).
- Henrichs, Albert. 2011. 'Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59 I-II)'. Teoksessa Miguel Herrero de Jáuregui (toim.) *Tracing Orpheus : studies of orphic fragments : in honour of Alberto Bernabé*, (De Gruyter: Berlin ; Boston).
- Huber, Carlo Ernst. 1964. *Anamnesis bei Plato*. (In Kommission bei M. Hueber: München).
- Irwin, Terence. 1977. *Plato's moral theory : the early and middle dialogues*. (Clarendon Press: Oxford).
- Klein, Jacob. 1965. *A commentary on Plato's Meno*. (University of North Carolina Press: Chapel Hill).
- Kraut, Richard. 1983. "Comments on Gregory Vlastos, The Socratic elenchus." In, 59-70.
- Lafrance, Yvon. 1981. *La théorie platonicienne de la doxa*. (Bellarmin: Montréal).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. [1686] 2006. 'Discours de Metaphysique'. Teoksessa *Philosophische Schriften. Bd 4. 1677-1690*, (Akademie-Verlag: Berlin).
- . [1704] 2006. *Nouveaux essais*. (Akademie-Verlag: Berlin).

- . [1714] 1961. 'Ohne Überschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie'. Teoksessa C. J. Gerhardt (toim.) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Bd 6*, (Olm: Hildesheim).
- McGahey, Robert. 1994. *The orphic moment : shaman to poet-thinker in Plato, Nietzsche, and Mallarmé*. (State University of New York Press: Albany).
- Moravcik, J. 1994. 'Learning as Recollection'. Teoksessa Jane M. Day (toim.) *Plato's Meno in focus*, (Routledge: London).
- Morgan, Kathryn A. 2000. *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*. (Cambridge University Press: Cambridge).
- Natorp, Paul. 1912. 'Kant und die Marburger Schule', *Kant Studien*, 17: 193-221.
- . 1994. *Platos Ideenlehre : eine Einführung in den Idealismus*. (Felix Meiner: Hamburg).
- Nehamas, Alexander. 1998a. *The art of living : Socratic reflections from Plato to Foucault*. (University of California Press: Berkeley).
- . 1998b. 'Meno's Paradox and Socrates as a Teacher'. Teoksessa *Virtues of authenticity : essays on Plato and Socrates*, (Princeton University Press: Princeton (NJ)).
- Nikulin, Dimitri. 2015. 'Memory in Ancient Philosophy'. Teoksessa Dimitri Nikulin (toim.) *Memory : a history*, (Oxford University Press: New York, NY).
- Otto, Walter F. 1960. *Dionysos : Mythos und Kultus*. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt).
- Penner, Terry. 2007. 'The Death of the So-Called "Socratic Elenchus"'. Teoksessa Michael Erler (toim.) *Gorgias - Menon: selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, (Academia Verlag: Sankt Augustin).
- Petruzzi, Anthony P. 1996. 'Rereading Plato's rhetoric', *Rhetoric review*, 15: 5-25.
- Platon. 1988. *Menon*. Kääntänyt Reinhold Merkelbach (Athenäum Verlag: Frankfurt/M).
- . 1999. 'Menon'. Teoksessa *Teokset II*, Kääntänyt Marianna Tyni (Otava: Helsinki).
- . [1901] 1950a. *Platonis opera. 1, Tetralogias I-II continens*. (e typographeo Clarendoniano: Oxonii).
- . [1901] 1950b. *Platonis opera. 2, Tetralogias III-IV continens*. (e typographeo Clarendoniano: Oxonii).
- . [1902] 1962. *Platonis opera. 4, Tetralogiam VIII continens*. (Clarendon: Oxonii Oxford).

- . [1903] 1952. *Platonis opera. 3, Tetralogias V-VII continens.* (e typographeo Clarendoniano: Oxonii).
- . [1907] 1950. *Platonis opera. 5, Tetralogiam IX, definitiones et spuria.* (Clarendon: Oxford).
- Polansky, Ronald M. 1985. "Professor Vlastos' analysis of Socratic elenchus." In, 247-59.
- Politis, Vasilis. 2001. 'Anti-Realist Interpretations of Plato: Paul Natorp', *International Journal of Philosophical Studies*, 9: 47-61.
- . 2006. 'Non-Subjective Idealism in Plato (*Sophist* 248e-259d)'. Teoksessa Stephen Gersh and Dermot Moran (toim.), *Eriugena, Berkeley, and the idealist tradition*, (University of Notre Dame Press: Notre Dame, Ind.).
- Porres Caballero, Silvia. 2011. 'Dionysus' Definitive Rebirth (OF 328 I)'. Teoksessa Miguel Herrero de Jáuregui (toim.) *Tracing Orpheus : studies of orphic fragments : in honour of Alberto Bernabé*, (De Gruyter: Berlin ; Boston).
- Reale, Giovanni. 1996. 'Die Begründung der abendländischen Metaphysik: *Phaidon* und *Menon*'. Teoksessa Theo Kobusch and Burkhard Mojsisch (toim.), *Platon : seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, (Wiss. Buchges: Darmstadt).
- San Cristóbal, Ana Isabel Jiménez. 2011. 'Do not Drink the Water of Forgetfulness (OF 474–477)'. Teoksessa Miguel Herrero de Jáuregui (toim.) *Tracing Orpheus : studies of orphic fragments : in honour of Alberto Bernabé*, (De Gruyter: Berlin ; Boston).
- Santana, Alejandro. 2011. 'Reasons and the Problem of the Socratic Elenchos'. Teoksessa Georgios Anagnostopoulos and Gerasimos Xenophon Santas (toim.), *Socratic, Platonic and Aristotelian studies : essays in honor of Gerasimos Santas*, (Springer: Dordrecht ; London).
- Sato, Kunimasa. 2014. 'Reconsideration of the Paradox of Inquiry', *Science & Education*, 23: 987-95.
- Scolnicov, Samuel. 2005. 'Plato on language and "doxa"', *Ordia Prima*: 75-87.
- Scott, Dominic. 1995. *Recollection and experience : Plato's theory of learning and its successors.* (Cambridge University Press: Cambridge).
- Sharples, R. W. 1985. 'Introduction'. Teoksessa R. W. Sharples (toim.) *Meno*, (Aris & Phillips: Warminster).
- Sophocles. [1924] 1967. *Sophoclis Fabulae.* (Oxonii).

- Sprute, Jürgen. 1962. *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*. (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen).
- Szlezák, Thomas Alexander. 2010. *Was Europa den Griechen verdankt : von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. (Mohr Siebeck: Tübingen).
- White, Nicholas. 2011. 'Definition and Elenchus'. Teoksessa Georgios Anagnostopoulos and Gerasimos Xenophon Santas (toim.), *Socratic, Platonic and Aristotelian studies : essays in honor of Gerasimos Santas*, (Springer: Dordrecht ; London).
- Wieland, Wolfgang. 1982. *Platon und die Formen des Wissens*. (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen).
- Vlastos, Gregory. 1982. "The Socratic Elenchus." In, 711-14.
- . 1983a. 'The Socratic elenchus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*: 59-70.
- . 1983b. "Afterthoughts on The Socratic elenchus." In, 71-74.
- . 1994a. 'Anamnesis in the Meno'. Teoksessa Jane M. Day (toim.) *Plato's Meno in focus*, (Routledge: London).
- . 1994b. 'The Socratic Elenchus: The Method is all'. Teoksessa *Socratic Studies*, (Cambridge University Press: Cambridge).